Studien-Jahr.

1858.

Moriz Kiderlin
Augsburg 1858

Ant. 270 z

Zweiter Preis

aus dem allgemeinen Fortgang

für

den Schüler der III. Classe des Gymnasiums

Moriz Kiderlin.

Augsburg den 6. August. 1858.

Königl. protest. Studienrectorat.

Dr. Mezger.

PROT. GYMNASIUM AUGSBURG

Die homerische Theologie in ihrem Zusammenhange dargestellt

von

Carl Friedrich Naegelsbach,

Professor am K. B. Gymnasium zu Nürnberg.

Nürnberg
im Verlage von Johann Adam Stein.
1840.

Nb/64/1557

Druck der Jungeschen Buchdruckerei in Erlangen.

Seinem

hochverehrten und geliebten Lehrer

Herrn

Dr. Ludwig Doederlein,

erstem Professor der Philologie an der K. Universität und Rektor des K. Gymnasiums zu Erlangen, Mitgliede der K. Akademie der Wissenschaften zu München etc.

in herzlicher Pietät und Dankbarkeit

gewidmet

vom Verfasser.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorrede.

Jean Paul hat irgendwo gesagt, dafs eine Vorrede nichts seyn solle, als ein längeres Titelblatt. Diese Vorschrift kommt dem persönlichen Bedürfniss des Verfassers vorliegender Arbeit in so ferne zu statten, als er sich vor Allem gedrungen fühlt, durch Darlegung dessen, was er unter homerischer Theologie versteht, den Verdacht von sich abzuwenden, als wolle er sich unberufen, wie er ist, der imposanten Reihe unserer mythologischen Forscher vorwizzig anschliefsen. Allein indem er sein Buch eine homerische Theologie nennt, will er schon durch den Titel erklären, dafs er sich der Arbeit des Mythologen, nämlich der Sichtung und Sonderung, der Kritik und Entzifferung, der

historischen Entwicklung mythologischer Vorstellungen gar nicht zu unterziehen gewagt hat. Seine Forschung hat zum Gegenstande das Wissen des homerischen Menschen von der Gottheit, und die Wirksamkeit, die Bethätigung dieses Wissens in Glauben und Leben, keineswegs aber die Geschichte der Gottheiten in der dichtenden Phantasie des Hellenenvolks. Er wollte den Inhalt, Umfang und Gehalt der homerischen Gotteserkenntniss darstellen, nicht den Ursprung, die Ausbildung, die Verzweigung und Umgestaltung der homerischen Mythologeme. Den Mythologen beschäftigt vorzugsweise die bestimmt umschriebene Person des Gottes und die sich an dessen Verehrung knüpfende religiöse Vorstellung; unsere Betrachtung fasst das allen Gottheiten gemeinsame *numen divinum* ins Auge; wir fragen nicht sowohl was der homerische Mensch von den Göttern, als was und wieviel er von Gott weiſs. Denn wenn wir auch am bestimmten Orte genöthigt sind, von einer Gliederung des Götterhimmels, von den theologischen Bezügen der einzelnen Gottheiten aufeinander zu reden, so sind wir es nur desshalb, weil es in dem Wesen des von Homer erkannten *numen* liegt, sich in einer Vielheit göttlicher Individuen zu manifestiren. Haben wir diese Besonderung und die aus ihr sich ergebenden Beziehungen erkannt, so kümmern uns für un-

seren Zweck die Gottheiten in ihrer Vereinzelung, das selbstständige Leben, was jede für sich im Glauben des Volkes lebt, nichts weiter. Vielmehr wenden wir uns sofort zur Erörterung des Einflusses homerischer Gotteserkenntniss auf alle Gestaltungen des Menschenlebens, so weit diese nämlich auf religiöser Grundlage ruhn, durch welche Bestimmung sich natürlich jede nicht religiös bedingte Lebensrichtung innerhalb der homerischen Welt, so wie selbst im Bereiche religiöser Sitte das blos antiquarisch Interessante von der Betrachtung ausschliefst.

Dagegen ist es wenigstens der Absicht und dem Wunsche nach des Verfassers Hauptbestreben gewesen, die homerische Theologie in ihrem Zusammenhange verstehen zu lernen. Was ein Volksindividuum Geistiges erzeugt, ist im Jugendalter seiner Entwicklung, ehe noch die Berührung mit Gebilden ausländischer Phantasie ihren störenden und entstellenden Einflufs geübt hat, ein organisches Kunstwerk des unmittelbaren Bewufstseyns. Wenn schon die Mythen des Hellenenvolkes, in deren Gestaltung und Veränderung doch der Unterschied der Oerter und Zeiten, kurz die ganze lokale und historische Sonderung der Nation so mächtig einwirkt, so viele deren ächt sind, unverkennbar ein gemeinsam-hellenisches, auf dieselben Grund-

gedanken hinleitendes Gepräge tragen, so mufs doch wahrlich die geistige Thätigkeit des Volks in einer von den natürlichen Unterschieden und Gegensätzen nur leise berührten Sphäre etwas Einheitliches und Ganzes zu schaffen im Stande seyn, das sich dem Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung nicht hartnäckig entzieht. Die Struktur also, welche diesem Buche zu Grunde liegt, hat der Verfasser desselben nicht künstlich gemacht; der Gegenstand selber hat sich gegliedert und in seine Momente zerlegt; sollte sich's befinden, dafs diese Gliederung, wie sie hier vorliegt, dem Gegenstande nicht entspräche, so müsste sich der Verfasser einer freilich unwissentlichen Nichtachtung der Weisungen und Winke schuldig bekennen, welche so gewifs im Inhalte liegen, als das Griechenvolk in allen seinen Schöpfungen den Gesetzen organischer Entfaltung folgt.

Endlich ist die Theologie, die der Unterzeichnete in diesem Werke darstellt, blos die homerische, mit Ausschlufs Hesiod's, der Hymnendichter und der Fragmente späterer Epik. Nur einen Augenblick konnte der Verfasser den Gedanken hegen, auch die genannten Dokumente religiöser Weltanschauung in den Kreis seiner Arbeit zu ziehn, sah jedoch sehr bald ein, dafs in denselben ein so bedeutender Fort-

schritt der Gotteserkenntniss des Menschengeistes zu Tage liege, dafs er den aus ihnen zu gewinnenden Stoff nur in einem zweiten Theile des Buches, nimmermehr aber innerhalb der homerischen Theologie hätte verarbeiten können; er wirft daher nur hin und wieder einen vergleichenden Blick auf dieselben. Dagegen ist er himmelweit entfernt von jener Chorizonten-Manie, welche Benjamin Constant verleitet hat zu sagen, dafs der Sänger der Odyssee eben so wenig die Ilias habe dichten können, als ein alexandrinischer Jude die Psalmen oder den Hiob (Tome III p. 435). Die Akten über die Verschiedenheit der Sänger beider Gedichte sind überhaupt noch nicht geschlossen; der Verfasser scheut das Bekenntniss dieser philologischen Ketzerei nicht; was aber insbesondere die Annahme eines wesentlichen, nicht blos durch poetische Motive scheinbar herbeigeführten Unterschieds der religiösen Vorstellungen betrifft, so glaubt er durch sein ganzes Buch dem aufmerksamen Leser den indirekten Beweis geliefert zu haben, dafs dieselbe jedes haltbaren Grundes ermangelt.

Ob mir das Bestreben, eine tiefer gründende, aus objektiver Gliederung des Gegenstandes erwachsene Darstellung der homerischen Gotteserkenntniss zu liefern, einigermafsen ge-

lungen sey, darüber erwarte ich das Urtheil der Kenner „mit etwas mehr als gewöhnlicher Autorfurchtsamkeit“. Schon das mufs mich bedenklich machen, dafs es mir aus Gründen, die ich hier zu verschweigen habe, völlig unmöglich war, einen vollständigen Apparat von den Vorarbeiten und Hülfsmitteln zusammen zu bringen; ja es würde sich derselbe kaum über das Bekannteste und Zugänglichste erstrecken, wenn mich nicht Herr Inspektor Dr. Netto in Halle mit der edelsten Liberalität aus seiner reichen *Bibliotheca Homerica* mit einer Anzahl von Monographieen unterstützt hätte. Die Schnelligkeit und Bereitwilligkeit, womit dieser verdiente Gelehrte der Bitte des ihm persönlich ganz Unbekannten im ausgedehntesten Umfang entsprochen hat, erheischt meinen wärmsten und lebhaftesten Dank. Ich habe von diesen und anderen Hülfsmitteln gewissenhaften Gebrauch auch in so fern gemacht, als ich niemals die Schrift eines Gelehrten ohne dessen Namen zu nennen benützt, dagegen allen Citatenprunk verschmäht habe, wo ich etwas mir durch eigene Forschung klar gewordenes später bei Andern bestätigt fand. Freilich giebt alles, was mir von Vorarbeiten zu Gesichte gekommen ist, kaum zusammen genommen so viel wesentlich fördernde Ausbeute, als Nitzsch's Commentare zur Odyssee, deren Vollendung die philologi-

sche Welt mit Sehnsucht erwartet. Doch ist mir auch Helbig's Buch*) vielfach nützlich geworden, was ich mit Freuden anerkenne, wenn ich mich gleich durch die Erscheinung seiner Arbeit nicht wissenschaftlich verpflichtet erachten konnte, mit der meinigen zurückzuhalten. Glaub' ich doch auch nur einen Beitrag zur Erforschung eines Gegenstandes geliefert zu haben, dessen bisher von Philologen wie Theologen mehr denn billig unbeachtete Wichtigkeit zu tieferer und allseitiger Ergründung noch manchen begabteren, umsichtigeren und gelehrteren Forscher erheischt. Denn es handelt sich um nichts Geringeres als um eine vollständige, unverrückbare Grundlage einer Religionsgeschichte der klassischen Heidenwelt, welche nur derjenige mit völliger Zuverlässigkeit bieten kann, der die Gesammtentwicklung der im Dichter keimenden religiösen Vorstellungen nach allen Richtungen durch alle Zeitalter verfolgt hat; denn jeder Anfang wird vollständig nur durch den Process und Abschlufs der Entwicklung begreiflich.

*) Die sittlichen Zustände des griechischen Heldenalters. Ein Beitrag zur Erläuterung des Homer und zur griechischen Kulturgeschichte von Karl Gustav Helbig. Leipzig bei Kayser. 1839.

Zu solcher Arbeit gebricht es mir als einem vielbeschäftigten Schulmanne an Kraft und Mufse zu sehr, als dafs ich vor Bearbeitung des vorliegenden Werkes an deren Unternehmung hätte denken können; und das ist der Hauptgrund, aus welchem ich mein Buch mit Schüchternheit und nur als eine Vorarbeit dem philologischen und theologischen Publikum übergebe. Den Gewinn, den ich persönlich aus derselben gezogen habe, schlage ich nichts desto weniger sehr hoch an. Es stellte sich mir das Sehnen und Ringen des Menschengeistes nach dem Besitze des Einen, des lebendigen, persönlichen Gottes dar, ohne welchen derselbe sich nicht zu beruhigen und zu befriedigen, den ihm keine, dem Alterthum stets nahe liegende pantheistische Weltanschauung zu ersetzen vermag. Dieses Suchen Gottes ist der lebendige Pulsschlag in der gesammten religiösen Entwicklung des Alterthums. Aber schon bei dem Dichter tritt es für jeden, der Augen hat zu sehen, so deutlich als möglich hervor, dafs dieses Suchen in der Ahnung und Sehnsucht des Bedürfnisses viel weiter vorgeschritten ist, als in der Fähigkeit demselben aus eigenem Vermögen Genüge zu thun. Darum reiht sich Versuch an Versuch, der wirklichen und wesentlichen Gottheit auf irgend eine Weise habhaft zu werden. Sie mifslingen sämmtlich, und das gesammte Weltwe-

sen wäre ohne Steuer und Halt, die Bewegung und der Fortschritt ohne Leitstern und Mittelpunkt, wenn sich nicht theils im Gewissen des Menschen ein stetes Zeugniss von Gott, theils aus demselben die Kenntniss vom Guten und Bösen zu sittlichen Institutionen entwickelte, welche dem menschlichen Daseyn wie Grund und Boden bereiten, so Sicherung und Garantie geben. Diese sittlichen Institutionen sind es, welche das Weltwesen bis zu der Zeit erhalten, wo der Menschengeist im eigenen Suchen des lebendigen Gottes befriedigungslos erschöpft das als Gnadengeschenk von oben erhält, was er als ein von seinem Ursprung zeugendes Postulat zwar immer vor Augen hatte, aber nie sich selber zu geben vermögend war. Wir haben in neuester Zeit den Versuch erlebt, beides, jene sittlichen Institute sowohl als das Gnadengeschenk der Erkenntniss des Einen, lebendigen, persönlichen Gottes wegzuwerfen. Die Monstrosität dieses Frevels wird nicht nur darin anschaulich, dafs man erwägt, was durch denselben sowohl dem Individuum als der gegenwärtigen Weltentwicklung genommen wird, sondern auch, wenn man das Sehnen und Ringen der Vorwelt nach dem Gute betrachtet, in dessen Wegwerfung man eben jenes Sehnen faktisch verhöhnt, die Menschheit aber in die nunmehr tantalische Qual eines Suchens ohne

Ziel und Ende stürzt. Daſs die vorliegende Arbeit auch Andern einige Anschauung von der Natur jenes edeln, im Christenthum auf tiefste befriedigten Suchens gewähren möge, ist des Verfassers herzlicher Wunsch.

Nürnberg, den 14. Julius 1840.

Naegelsbach.

Inhalt.

Erster Abschnitt.

Die Gottheit.

A. Widerspruch der erstrebten und der erreichten Vorstellung von der Gottheit; Herabsinken der Gottheit ins Menschliche. 1.

I. In Absicht auf ihre Leiblichkeit: 2—4.

1. Natürliche und colossale Gröſse der Götter; 2.

2. Nahrungsbedürftigkeit, unsterbliche Nahrung derselben; 3.

3. Ihre Beschlossenheit im Raum und Erhebung über räumliche Schranken. 4.

II. In Absicht auf ihre geistige Natur: 5—19.

1. Allwissenheit und beschränktes Wissen der Gottheit; 5. 6.

2. Allmacht und beschränkte Macht derselben; 7. Nähere Bestimmung der göttlichen Macht

a. in Absicht auf die Objekte der Machthandlung: Herrschaft über die Natur. 8.

α. Beschleunigung und Hemmung des Naturprocesses. 9.

β. Umbildung des menschlichen Organismus. 10.

γ. Verwandlung des Vorhandenen in eine andere Gattung. 11.

b. in Absicht auf die Form der Machthandlung: das ῥεῖα. 12.

8. Seligkeit und Unseligkeit des Gottes.

a. Natürliche, zum Theil durch die Leiblichkeit vermittelte Noth und Gebundenheit. 13. 14.

b. Sittliche Gebundenheit. Die Götter sind zwar in Absicht auf die Regierung des Menschen als heilig postulirt (15), aber der Erscheinung nach sind sie

α. die Verführer und Tückebolde; 16.

β. die Neidischen; 17.

γ. die Unversöhnlichen oder nur nach Willkür und Laune Versöhnbaren; 18.

δ. die allen Erleidnissen des Gemüthes Unterworfenen. 19.

B. Aber der Mensch bedarf einer von ihm qualitativ verschiedenen Gottheit. Diese findet er, indem er über die ihm selbst im Tode gesetzte Schranke absolut hinausgeht; die unsterbliche Gottheit. 20.

I. Die Unsterblichkeit macht den Gott zum Gotte. Dies erhellt

1. aus den der Gottheit beigelegten Epithetis; 21.

2. aus der Möglichkeit, durch Mittheilung unsterblichen Wesens Menschen zu Göttern zu machen; 22.

3. aus dem Sinne des Eidschwurs bei der Styx. 23.

II. Diese Unsterblichkeit ist ewige Fortdauer der Leiblichkeit. Letztere wird aber erhalten durch den Genufs von Nektar und Ambrosia, und zwar durch beständigen, nicht blos momentanen. Somit erscheint die göttliche Unsterblichkeit wiederum nicht als etwas auf sich selbst beruhendes sondern von aufsen her bedingtes. 24. 25.

C. Allein die Unsterblichkeit ist nichtsdestoweniger das erste den Gott qualitativ vom Menschen unterscheidende Moment

ment der Göttlichkeit. Daher ruht in der Unsterblichkeit des Gottes Macht über den Menschen. 26. 27.

Dieser gemäfs sind die Götter

I. Urheber und Lenker des Geschicks der Völker und Staaten. Absicht und Plan der Weltregierung. 28. Bestimmung der Handlung beider Epopöen durch die Götter; das Einschreiten derselben

1. um der Handlung und deren Fortganges selbst willen, 29.

2. in eigenem, persönlichem Interesse der Gottheit. 30. Gegensatz: Odysseus' Alleinstehn in den Gefahren der Odyssee. 31.

II. Urheber der Geschicke und Zustände des Individuums. 32. Sie sind dies

1. insofern sich das Individuum lediglich auf sich selbst bezieht. Von ihnen rühren die leiblichen und geistigen Anlagen des Menschen her. 33.

2. insofern das Individuum in Verhältnisse nach aufsen tritt. 34.

a. Walten der Gottheit im Hause und in der Familie. 35.

b. Walten derselben über den aus dem Familienleben herausgetretenen Mann. 36—39.

c. Walten derselben über Leben und Tod. 40.

3. insofern die Gottheit bei aller geistigen Thätigkeit des Menschen ihre Hand im Spiele hat. 41—45.

a. Die Gottheit führt die menschlichen Bestrebungen nicht nur zum Ziele (41), sondern

b. sie schafft auch

α. den Gedanken, Willen und Entschlufs; 42.

β. die bestimmte Verfassung des Gemüths; 43.

γ. sie waltet im Verstand und in der Rede. 44. Die Bethörung durch die Gottheit. 45—47. Das Dämonische und Satanische ist bei Homer ins Göttliche noch eingeschlossen. 46.

Beginn der Unterscheidung in δαίμων und δαιμόνιος. Erörterung des Sprachgebrauches. 47.

Zweiter Abschnitt.

Die Gliederung der Götterwelt. Der olympische Staat.

Die Naturmächte und die Mächte der sittlichen Weltordnung. 1.

A. Die pandämonistische Weltanschauung. 2—14.

I. Die Naturgottheiten. 2—13.

1. Die gebändigten (gestürzten) Naturmächte: die Titanen. 2—5.

Ursprung derselben nicht von Uranos, sondern von Okeanos und Tethys. Okeanos' Stellung in der Götterwelt. 3. Uranos keine Person, wohl aber Gaia, der als männliche Gottheit Helios entspricht. 4. Die Titanen in Here's Schwur Il. ξ, 271 ff.. 5.

2. Die noch waltenden, in Zeus' Weltordnung mit aufgenommenen Naturmächte. 6—12.

a. Gaia; Nyx; Hypnos und Thanatos (Ker, Keres). 6.

b. Helios; Eos. 7.

c. Die Wassergottheiten: 8—11.

α. Die Meergötter: (Poseidon). Amphitrite. Die Nereiden, besonders Thetis. Nereus und Phorkys. Leucothea. 8.

(Exkurs über Proteus und Eidothea, Atlas und Kalypso. 9.)

β. Die Flufsgötter. 10.

γ. Die Nymphenwelt. 11.

d. Die Luftgottheiten: die Winde. 12.

Bei diesen ist jedoch nach des Dichters Vorstellung nicht der Naturkörper das Prius des Gottes, sondern umgekehrt. 13. Im Gegensatze stehn mit ihnen

II. Die allegorischen Gottheiten, die nur durch das existiren, was sie bedeuten, folglich es zu keiner wahren, selbstständigen Persönlichkeit bringen. 14.

B. Die polytheistische Weltanschauung. Die freien, auf sich selbst beruhenden Götterindividuen. 15—27.

I. Die olympische Götterwelt. 15—25.

1. Politische Gliederung derselben.

a. Die βουλὴ und ἀγορὰ der Götter. 16.

b. Der βασιλεὺς der Götter. 17.

2. Theologische Gliederung derselben.

a. Die gegen Zeus ankämpfenden Gottheiten. 18—21.

α. Zeus und Here. (Ares). 18. 19.
β. Zeus und Poseidon. 20.
γ. Zeus und Athene. 21.
} Here. Poseidon. Athene.

b. Die mit Zeus einige Gottheit: Apollon. 22.

c. Die Hypostasirung des höchsten Gottes in seinen Kindern.

α. Zeus. Athene. Apollon. 23.

β. Zeus. Ares und Hephaistos. Apollon und Artemis. Aphrodite. Hermes. Deren Mütter. 24.

Anhang: Die dienenden Gottheiten. 25.

1. Die Genien: Zeus und Themis; Here und die Eileithyien; Aphrodite und die Charitinnen. Die Horen. (Apollon und die Musen).

2. Die der olympischen Hofhaltung vorzugsweise dienenden Gottheiten: Hebe. (Ganymedes). Asklepios und Paieon.

II. Die nicht-olympische Götterwelt.

1. Demeter und Dionysos. 26.

2. Aides und Persephone. 27.

Dritter Abschnitt.

Die Götter und die Moira.

A. Dualismus der Ansicht über das Verhältniss der Götter zur Moira. Dieser ist im Dichter selbst begründet: 1.

I. Sprachlich. Untersuchung des Gebrauchs der Wörter *αἶσα* und *μοῖρα*. 2. 3. 4.

II. Sachlich.

1. Für die Einheit von Zeus und der Moira spricht

a. mancher Ausdruck des Dichters: *Διὸς αἶσα*. *Ὑπὲρ θεὸν* s. v. a. *ὑπὲρ αἶσαν*. *Θέσφατον*. *Μοῖρα ἐπένησε*, *Ζεὺς ἐπέκλωσεν*. *Διὸς νόος* s. v. a. *μοῖρα*. 5.

b. Was die *Μοῖρα* thut, wird auch dem Zeus oder den Göttern zugeschrieben. 6.

c. Die *πίθοι* der guten und bösen Gaben machen Zeus zum Schicksalspender. 6.

2. Gegen die Einheit von Zeus und der *Μοῖρα*.

a. Zeus und die *τάλαντα*· er weifs den Willen des Geschickes nicht für sich allein. 7.

b. Resignation und Ergebung der Götter in den Willen des Schicksals; ihr Widerstreben gegen den letzteren. 8.

c. Die Götter sind Vollstrecker und Werkzeuge der Moira. *Μοῖρα καὶ θεός*. Sie hindern das *ὑπέρμορον* und sind in Absicht auf das den Menschen treffende Todesloos an die Moira gebunden. 9.

d. Das *ὑπέρμορον* (Bedeutung des Wortes). 10.

α. Ein *ὑπέρμορον* ist nicht nur möglich, sondern tritt auch wirklich ein. 11.

β. Ein *ὑπέρμορον* ist nur aus der Unpersönlichkeit, folglich Widerstands-Unfähigkeit der *Μοῖρα* zu erklären. 12.

B. Lösung des Widerspruchs aus dem Streben des Menschengeistes in der Vorstellung von der *Μοῖρα* sein Bedürfniss nach monotheistischer Weltanschauung zu befriedigen. 13.

Abweisung der Vorstellung von einem geschiedenen Bereiche der fatalistischen und göttlichen Wirksamkeit. 14.

Anhang: die Κῆρες. 15.

Vierter Abschnitt.

Die Gotteserkenntniss und Offenbarung.

Uebergang. 1.

Vorstellung des Dichters vom Wissen überhaupt: Wissen ist Erfahrung. 2. Auch das Wissen des homerischen Menschen von der Gottheit ist ein historisches. Er hat dasselbe

A. aus dem persönlichen Verkehre mit der Gottheit. 3.

I. Stufen desselben.

1. Er ist in den beiden Epopöen schon im Abnehmen begriffen. Dies erhellt

a. daraus, dafs zur Zeit der troischen und nach-troischen Ereignisse keine Vermählungen zwischen Göttern und Menschen mehr vorkommen; 4.

b. aus mehreren ausdrücklichen Angaben des Dichters selbst. 5.

2. Er ist zur Zeit des Dichters ganz erloschen. Folglich hat der Dichter das Wissen von der Gottheit aus den Geschichten der Vorzeit überkommen und dasselbe mit Hülfe der Muse fixirt (Herod. 3, 53). 6.

II. Subjekte desselben. 7.

III. Art und Vorgang desselben. 8—13.

1. Verhalten der Gottheit in demselben. 8—10.

a. Sie ist unverwandelt und zugleich unsichtbar. 8.

b. Sie ist unverwandelt und (dem Einzelnen) sichtbar. 8.

c. Sie ist verwandelt

α. in Thiergestalten, 9.

β. in Menschengestalten, und handelt in dieser Verwandlung

aa. als Gottheit,

bb. als ein menschliches Individuum. 10.

2. Verhalten des Menschen in demselben.

a. Unmittelbares Erkennen der erscheinenden Gottheit. 11.

b. Vermitteltes Erkennen derselben. 12.

c. Die Gottheit giebt sich selbst zu erkennen. 13.

IV. Bewufstseyn des hom. Menschen über denselben. 14.

B. Aus dem τέρας und σῆμα. Begründung desselben in der hom. Weltanschauung. 15.

I. Arten und Urheber desselben. 16.

II. Bedeutsamkeit desselben.

1. Unmittelbar verständliche Zeichen. 17. 18.

2. Deutungsbedürftige Zeichen. Die gleichsam handelnden οἰωνοί. Eintreten der Mantik. Deren Organe 19.

a. Unausgebildete Verbindung einer Handlung mit dem τέρας. Bedeutsam ist noch dieses für sich. 20.

b. Vollendete Verbindung der Handlung mit dem τέρας. Bedeutsam ist, was in und mit dem τέρας geschieht. 21.

III. Aufhebung und Vernichtung des τέρας und der Mantik.

1. Willkürlichkeit der Deutung und mangelnde Berechtigung des τέρας höheren, besonders sittlichen Instanzen gegenüber. 22.

2. Möglichkeit des Zufalls im τέρας. 23.

3. Doppeldeutigkeit desselben und Widerspruch der Absicht des sendenden Gottes mit der Wirkung und dem Erfolge des Zeichens. 24.

C. Aus einer unmittelbaren, nicht an ein Zeichen gebundenen Offenbarung. Diese geht vor sich

I. In der Sphäre der Aeufserlichkeit: die ὄσσα. 25.

II. In der Sphäre der Innerlichkeit.

1. Die Träume.

a. Arten derselben.

α. Die dem τέρας ähnlichen, deutungsbedürftigen. 26. 27.

β. Die zu speciellen Zwecken gesendeten, als persönliche Boten auftretenden Traumgestalten. 27. Ueber den angeblichen Traumgott, die Thore der Träume, den δῆμος ὀνείρων. 28.

b. Trüglichkeit derselben

α. an sich; 29.

β. wegen des bösen Willens der Gottheit. 29.

2. Die Ahnungen. 30.

3. Die Erleuchtung des ohne Vehikel eines τέρας oder Traumes weissagenden μάντις. 31. 32. Annullirung dieser Offenbarungsform durch die Trüglichkeit des Organs derselben. 33. — Die Orakel. 34.

D. Aus dem Thun und Wirken der Gottheit. 35. (Vergleichung der christlichen Offenbarungsformen mit den heidnischen. 36.)

Fünfter Abschnitt.

Die praktische Gotteserkenntniss.

Uebergang: die Offenbarungen der Gottheit offenbaren weder Lehre noch Gesetz; beides schöpft der hom. Mensch aus dem durch den Volksglauben bestimmten und gebildeten Gewissen. 1. Aus diesem heraus gestaltet sich das Verhältniss des Menschen zur Gottheit.

A. Verhalten des Menschen zur Gottheit unmittelbar; die subjektive Pietät.

Quelle derselben ist das Abhängigkeitsgefühl. Der Mensch bedarf der Gottheit. 2. Dies wird anerkannt

I. durch das Opfer, welches Hauptstück des Kultus ist. 3.

1. Der priesterliche Kultus, der gebunden ist an heilige Stätten (4) und an die Personen der Priester (5), welche jedoch keine hierarchische Corporation bilden oder ins Leben des Volkes ein hieratisches Element bringen, so dafs auch die mehrmals erwähnte Göttersprache keine hieratische ist. 6.

2. Der politische Kultus. 7.
3. Der häusliche oder sonstige Privatkultus. Im Gegensatze zu den *statis* und *anniversariis sacrificiis* das Gelegenheitsopfer und die Libation. 8. Gegensatz: Opfer des eigenen Willens und der Gehorsam der Selbstverläugnung. 9.

II. durch Zuversicht und Vertrauen (10), deren Bethätigung

III. das Gebet ist (Bitt-, selten Lob- und Dankgebet). 11. Priesterliche Fürbitte. 11. Ansprüche des Betenden; Bedingungen des erhörlichen Gebets. 12. Liturgische Form desselben. 13. Sonstiges Rituelle. 14. Aber die Erhörung beruht gleichwohl lediglich auf subjektiver Willkür der Gottheit. 15.

Aus dieser subjektiv willkürlichen Stellung der Gottheit zum Menschen resultirt eine nur unvollständige, mit innerem Widerstreben gepaarte Ergebung in die Fügungen und den Willen derselben. 16. Daher

1. einerseits der Gottheit gegenüber Resignation, 17.
2. andererseits ein Schelten der Gottheit. 18.

Da aber auch die Μοῖρα waltet, so kommt es zur vollendeten Resignation. Auflösung der subjektiven Pietät. 19.

Diese löst sich auch noch auf anderem Wege auf:

1. Die Lieblings-Gottheit wird geehrt, die anderen neben ihr für nichts geachtet. 20.
2. Der Mensch vermag sich an der leibhaftigen Gottheit zu vergreifen. 21.

B. Verhältniss des Menschen zur Gottheit mittelbar durch andere Menschen. Die objektive Pietät oder die Ethik. 22.

Derselben Quelle: das Gewissen und das sittliche Institut; Standpunkt: Identität der Sphären des Rechts, der Sittlichkeit und Religiosität (23); Charakter: wo Zucht und Sitte nicht hemmend einwirkt, da schrankenlose Aeufserung und Nacktheit der natürlichen Leidenschaft; Ehrlichkeit des sittlichen Lebens und Wahrhaftigkeit. 24. Die religiöse Wahrhaftigkeit oder der Schwur (der Menschen und Götter). 24 b.

I. Der Mensch in seinen allgemeinen, profanen Verhältnissen zum Menschen.

1. Zorn und Versöhnung. 25. Die Ἄτη und die Λιταί. 26.
2. Unbarmherzigkeit und Schonung. } 27. 28. 29. 30.
3. Rachsucht und Vergebung. }

II. Der Mensch im Pietätsverhältniss aufserhalb des sittlichen Instituts.

1. Freundschaft. } 31.
2. Der Sänger. }
3. Das Alter. }
4. Der Todte. }

III. Der Mensch innerhalb des sittlichen Instituts. Geheiligte Verhältnisse.

1. Ehe und Familie (individuelle und gesetzliche Berechtigung der Person). 32.

Geschlechtsverkehr überhaupt. 33. Exkurs über das Baden männlicher Gäste durch Frauen. 34.

a. Mann und Weib.

Ehe ein bürgerlich-geheiligtes Verhältniss; Kauf der Frau. Aber die Frau wird nicht zur Waare; Ebenbürtigkeit derselben. 35. Daher Monogamie. 36. Die *παλλακίς*. Ehebruch der Frau. Keine Scheidung. Keine zweite Ehe des Mannes, wohl aber der Frau. 37.

b. Aeltern und Kinder; heiliges Verhältniss; die Erinnyen. 38. Gründe der Pietät: der natürliche; der sittliche. Die *θρέπτρα*. Mündigkeit. 39. Das Familienglück; die Familienglieder. 40. Die Bastarde. 41.

c. Das Sclavenverhältniss, theilweise versittlicht durch den Familiengeist. 42. Hemmung der Wirkungen desselben durch die Menge der Sclaven und das Besitzverhältniss. 43.

2. Der Staat.

a. Das patriarchalische Leben. 44.

b. Das politische Leben. Der aus Familien, aus den φρήτραις und den φύλοις gegliederte Staat.

α. Staatsrecht.

aa. Der König, von Zeus bestellt. Erblichkeit des Königthums; die Dynastie. 45. Die Ehre des Königs: das τέμενος, die δαῖτες und θέμιστες· der θεράπων. 46. Die Berufsehre. 47. Der Despotismus. 48. Die Reaktionen dagegen. 49.

bb. Die Edeln. Die βουλή. Rechte des Adels. 50.

cc. Der δῆμος. Die ἀγορά. Die Rechte und Verpflichtungen. Die Standesunterschiede. 51.

β. Civilrecht.

Spuren civilrechtlicher Verhältnisse. Der Process. 52. Dagegen Mangel alles öffentlichen Criminalrechts. Daher Blutrache (Rückkehr des Staates zur Familie); doch ist der Mörder kein ἐναγής. Vermeidung derselben durch die ποινή und φυγή. 53. Letztere führt in die Sphäre der

3. Völkerverbindungen. Ein Völkerrecht ist eigentlich nicht vorhanden; daher ist

a. in der Sphäre des Privatverkehrs zwischen Individuen verschiedener Staaten Zeus Schirmvogt (54)

α. des ἱκέτης, 55.

β. des ξεῖνος, 56.

γ. des πτωχός. 57.

b. Sphäre des Völkerverkehrs.

α. Der Krieg. Arten desselben. Milder und versöhnlicher Charakter desselben. 58. (Möglichkeit gütlicher Uebereinkunft. Die Zweikämpfe. Die Verträge). Roher und unmenschlicher; der erschlagene Feind. 59.

β. Die Bundesgenossenschaften. 60.

IV. Der Mann in seinem sittlichen Beruf; insbesondere die Tapferkeit. 61. 62.

Sechster Abschnitt.

Die Sünde und die Sühnung.

Uebergang.

A. Form der erscheinenden Sünde. 1.

B. Wesen der Sünde. 2—11.

I. Die Sünde ist die ἄτη. 2 (Sprachliches. 3.) Die Bethörung durch die Gottheit. 4.

II. Die Sünde kommt aus dem Menschen selbst. 5.

1. Allgemeine Disposition zur Sünde, von Herkunft und Schicksal bedingt. 5.

2. Besondere Verführung zur Sünde durch die bis zur ὕβρις gesteigerte Selbstsucht. 6. Genesis derselben:

a. Ehrgefühl. 7.

b. Selbstgefühl. 8.

Diese sittlichen Zustände des Ich bringen dasselbe nicht in Opposition gegen die göttlichen θέμιστες, noch wirken sie Verschmähung des göttlichen Beistands; derselbe ist vielmehr des Helden höchste Ehre. 9. Aber das Selbstgefühl geht über in

c. Selbstsucht, die Quelle der ὕβρις. 10. 11.

C. Reaktion der Götter und Menschen gegen die Sünde. 12.

I. Motive die Sünde zu meiden,

1. von den Göttern hergenommen:

a. Wesen und Beispiel der Götter;
b. Zorn der Götter;
c. Von den Göttern verhängte Wandelbarkeit des Geschicks. } 13.

2. von dem menschlichen Gesammtgewissen, dem sittlichen Bewufstseyn Anderer entlehnte:

a. Scheu vor der öffentlichen Meinung;
b. Scheu vor den sittlichen Instituten; } 14.

3. dem eigenen sittlichen Bewufstseyn des Menschen entnommene. 15.

II. Motive das Rechte zu thun.

1. Wille der Götter; der von diesen verliehene Beruf. 16.

2. Die νέμεσις ἀνθρώπων. 17.

3. Niedriger stehende, egoistische. 18.

D. Zurechnung der Sünde.

1. Die Sünde wird auf die Götter geschoben, 19.

2. dem Menschen imputirt. 20. Das menschliche Schuldbewufstseyn, dessen Stachel

E. die Strafgerechtigkeit der Götter ist. Diese wird

I. nachgewiesen

1. in einzelnen Fällen, 21.

2. in der epischen Handlung beider Gedichte. 22.

II. ihrem Wesen nach bestimmt

1. als vergeltend, } 23.

2. als Abschreckung beabsichtigend. } 23.

F. Das Bedürfniss der Sühnung. 24. Inhalt der Sühne:

I. Unterlassung des Bösen und Gutmachen des Geschehenen. 25.

II. Das Sühnopfer; Wesen und Arten desselben. 26.

III. Das Gebet. 27.

IV. Andere mit der Sühnung in Bezug stehende Gebräuche. 28.

G. Die Vergebung der Sünde ist ungewifs. 29.

Siebenter Abschnitt.

Das Leben und der Tod.

A. Das Leben.

I. Lust und Glück des Heroenlebens. 1.

II. Des Lebens Noth.

1. Die negativen Potenzen.

a. Die Beschränktheit. 2.

b. Das nicht providentielle Walten des Geschicks. 3.

[Die menschliche Freiheit und die Ironie des Schicksals. 4.]

2. Das positive Leid und der Schmerz. 5.

a. Gehalt und Tiefe desselben.

α. Freiheit des hom. Menschen von künstlichem, raffinirtem Schmerz. 5. 6. 7.

β. Der Mensch hat ein im Dulden starkes Gemüth. 8.

b. Gröfse und Allgemeinheit des Unglücks. 9.

c. Stachel desselben:

α. Der Unglückliche fühlt sein Unglück als einen Zorn der Götter, und kann sich der Gewifsheit endlicher Vergebung nicht getrösten. 10.

β. Und gleichwohl sind die erbarmungslosen Götter zugleich die Verführer. 11.

Daher die δειλοὶ βροτοί, die βροτοὶ καμόντες. 12. Der Mensch sucht Ruhe im Tode. 13.

B. Der Tod.

I. Der gesuchte und gewünschte Tod

1. als Preis für ein zu erringendes, substantielles Gut; 14.

2. als Eingang zur Ruhe, als negativ das Unglück bewältigende Macht. 14.

II. Der als der Uebel gröfstes gehasste Tod. Er ist gehasst als der Untergang der selbstbewufsten Persönlichkeit. 15.

Denn

1. Der eigentliche Mensch, das wahre Ich des Menschen ist der Leib; die Bedingung des menschlichen Selbstbewufstseyns sind die φρένες. 16.

Es giebt nämlich

a. ein körperliches Princip des geistigen Lebens, eben die φρένες. Denn

α. Empfinden, Denken und Wollen ruht in ihnen beim Menschen wie beim Thiere. 17. 18.

β. Das Leblose bekommt die φρένας, sobald ihm eine geistige Thätigkeit zugeschrieben wird. 19.

b. ein seelisches Princip des geistigen Lebens, den θυμός. Denn

α. im θυμὸς gehen die nämlichen geistigen Funktionen vor, wie in den φρεσίν. 20.

β. Die beiden Hauptseelenkräfte, μένος und νοῦς, haben so gut im θυμὸς als in den φρεσὶν ihren Sitz. 21.

γ. Der θυμὸς verlässt im Tode den Leib so gut

als die ψυχή, welche das animalische Princip des Lebens ist, jedoch ohne das Schicksal derselben zu theilen. 22.

Aber das seelische Princip des geistigen Lebens wird den φρεσὶ nicht blos coordinirt, sondern inhäriert denselben auch. Die φρένες sind die alleinigen Träger des Geistes. 23.

2. Gehn also im Tode die φρένες zu Grunde, so ist nicht nur der Leib des Menschen, sondern auch der Geist desselben gestorben. Darum hat die zum εἴδωλον gewordene ψυχή keine φρένες mehr, ausgenommen die des Teiresias. 24.

Folgen hieraus für das εἴδωλον im Hades:

a. physische Existenz, 25.

b. geistige Existenz desselben. Die Bewufstlosigkeit des Todten. 26.

c. Drang nach Wiederbelebung durch das Blut. 26.

III. Nichts desto weniger sind die *Manes* in anderer Beziehung wieder *divi Manes*. 27. Die Widersprüche auf diesem Gebiete:

1. In Absicht auf die Lokalität des Hades. 28.

2. In Absicht auf die Leiblichkeit (28) und Geistigkeit der Todten. 29.

α. Minos' Richteramt unten den — nicht über die Todten.

β. Uebermenschliches Wissen derselben.

γ. Opfer und Gebete, den Todten geweiht. 30.

Die Widersprüche in Od. ω.. 31.

C. Die vom Menschen erstrebte Vorstellung wirklicher Unsterblichkeit. 32.

Die Vorstellung sucht

I. Vermittlungen zwischen Tod und Unsterblichkeit;

II. entschliefst sich den Menschen ganz unsterblich zu machen durch Belassung des Leibes.

Einleitung.

Es darf wohl gegenwärtig als ausgemachte Wahrheit gelten, dafs uns der Zauber homerischer Poesie aus derjenigen Einheit von Natur und Kunst entgegentritt, die nicht durch eine, nach theoretisch erkannten Gesetzen wirkende, Reflexion des Dichters vermittelt ist. Indem sich sein Genius im Lied' ergieng, hat er die Gesetze der Epik erst geschaffen, nicht befolgt, und die tiefe künstlerische Technik, in deren Handhabung seine Gesänge sich gestalteten, ist ihm so wenig Gegenstand bewufster Erkenntniss gewesen, dafs er, wenn wir ihn über die dem Sänger zu lösenden Aufgaben selbst befragen, mit Bestimmtheit nur die Forderung der Anschaulichkeit in der Darstellung und etwa noch der Neuheit in der Wahl des Stoffes verräth. Man sehe Od. *ϑ*, 489 ff., wo Odysseus zu Demodokos sagt: *λίην γὰρ κατὰ κόσμον Ἀχαιῶν οἶτον ἀείδεις, ὅσσ᾽ ἔρξαν τ᾽ ἔπαθόν τε, καὶ ὅσσ᾽ ἐμόγησαν Ἀχαιοί· ὥστε που ἢ αὐτὸς παρεὼν ἢ ἄλλου ἀκούσας·* ferner Alkinoos' Lob der anschaulichen Erzählungen seines Gastes Od. *λ*, 368. 369: *μῦθον δ᾽, ὡς ὅτ᾽ ἀοιδὸς, ἐπισταμένως κατέλεξας, πάντων τ᾽ Ἀργείων σέο τ᾽ αὐτοῦ κήδεα λυγρά·* endlich Telemachs bekanntes Wort Od. *α*, 351: *τὴν γὰρ ἀοιδὴν μᾶλλον ἐπικλείουσ᾽ ἄνθρωποι, ἥτις ἀκουόντεσσι νεωτάτη ἀμφιπέληται.* Sonst ist die Schönheit des Ganzen wie des Einzelnen seines Geistes unmittelbare

That; jede Vorstellung, welche in der Erzeugung desselben das künstlerische Schaffen und das künstlerische Wissen des Sängers auseinander fallen, ja dieses wie bei dem modernen Dichter jenem vorausgehen lässt, setzt das erst in Pindar und den Tragikern, ja völlig erst nach Jahrtausenden, erst in Goethe erreichte Ziel der poetischen Entwicklung des Menschengeistes, die sich der Gesetze nach denen sie schafft im tiefsten Innern bewufste Schöpfung des Schönen, höchst unnatürlich an den Anfang derselben. Denn ist Homer auch keineswegs der Anfang, sondern gewifs der Höhepunkt einer poetischen Entwicklungsperiode, so ist doch diese Periode selbst unwidersprechlich die der unmittelbaren, der noch nicht durch Reflexion hindurch gegangenen Einheit von Natur und Kunst.

Aber der Zauber homerischer Poesie wird auch dadurch zerstört, dafs man zwischen den Genius und seine Schöpfungen die sich selbst erkennende Reflexion in so fern einschiebt, als man dem Inhalt und Stoffe nach das Wissen des Dichters von dem Wissen der Menschheit, die er darstellt, unterscheidet, als sey er ein Weiser gewesen, der, entweder priesterlich geweiht, dem Volke nur die Hüllen einer von ihm erkannten Geheimlehre gegönnt, oder, verständig aufgeklärt, die Götterfabeln selbst belächelt und blos als poetischen Zierrath oder höchstens als Einkleidung moralischer und physikalischer Lehren gebraucht habe. Ueber letztere Vorstellung, die sich in möglichst alberner Form bei Damm in den Anmerkungen zur übersetzten Odyssee zeigt, die von Heyne durch Raisonnement begründet (vgl. Nov. Comment. S. R. G. Vol. VIII. Exc. I. ad Il. ϑ, Müller Proleg. zu einer wiss. Mythol. p. 317ff.), von Vofs trotz seiner scharfen Polemik gegen Heyne im Grunde nur anders geformt, nicht aufgegeben worden ist (My-

thol. Br. I. p. 20; Müller p. 321 ff. bes. p. 322 am Ende), dürfen wir uns wohl erlauben hinwegzugehn. Die erstere, zwar bedeutend und wesentlich modificirt, wird bekanntlich von Creuzer z. B. in seinen und Hermanns Briefen vertreten, und vielleicht am meisten charakteristisch in folgender Stelle ausgesprochen (p. 53): „Wenn Sie also sagen: „die Poesie weifs nichts von dergleichen Anspielungen (auf Geheimlehren)," so sage ich in Hinsicht solcher durch Wortkargheit auffallenden Stellen: „die Poesie will und darf nichts davon wissen; es will aber der Dichter, und namentlich auch der Homerische Hymnendichter, vor dem versammelten Volke den Unterrichteten und Eingeweihten zu verstehen geben, dafs auch er zu den Religionskundigen gehöre." Hiemit vergleiche man Creuzers Aeufserungen in der Symbolik II. p. 447, 459, III, 182 f.. Seine ursprüngliche Ansicht blickt selbst leise noch in einer Stelle durch, wo er sie, wenn ich ihn anders recht verstehe, zurückzunehmen scheint: „Homer selbst konnte von einem allegorischen Verstande seiner Gesänge kein Wort wissen oder wissen wollen. Seine Lieder gefielen dem Volke, wie dem Könige. Damit gut. — Für das Uebrige (d. i. für höhere religiöse Bedürfnisse) war bei den Hellenen, wie allerwärts, auf andere Weise gesorgt" (Vorrede zur Symb. IV. p. XV). Noch stärker als Creuzer drückt sich Wachsmuth aus (hell. Alterthumskunde Bd. 4. p. 94): „Ohne Zweifel haben Homer und Hesiod noch mehr gewufst, als ihre Gedichte sagen. In diesen spricht sich ja nur der Dichter aus, nicht der denkende Mensch überhaupt; die Tiefe des letzteren tritt oft vor der sinnlichen Auffassung des ersteren in Hintergrund".

Dafs nun im Dichter Spuren symbolischer Mythen, orientalischen oder altpelasgischen Ursprungs

wirklich vorhanden sind, lehrt der Augenschein und es haben auch die competentesten Richter diese Thatsache anerkannt; vgl. Hermann's Briefwechsel mit Creuzer p. 13. 26; Müller in den Prolegom. p. 340. 342; Voelcker im rhein. Museum für Philologie Jahrg. 1. Hft. 2. p. 191 ff., neuerdings Baeumlein in dem schönen Aufsatze: Pelasgischer Glaube und Homer's Verhältniss zu demselben in Zimmermann's Zeitschrift 1839. XII. Nro. 147 ff.; Müller findet insbesondere bei den ärgerlichen und unwürdigen Göttergeschichten die Läugnung aller Bedeutsamkeit widersinnig (Prolegom. p. 356). Und in der That es ist eine den Zusammenhang der Entwicklung des Menschengeistes zerreifsende Behauptung, welche Griechenland von Asien, das Hellenenthum von pelasgischem Wesen dergestalt abscheidet, dafs aller und jeder Einfluss des Orientalischen und Pelasgischen auf Hellenisches Wissen und Glauben völlig geläugnet, oder, wie von Vofs (Antisymb. I. p. 175) und Anderen, in die nachhomerischen Zeiten verlegt wird. Dieselbe zu bestätigen ist der Dichter selbst am wenigsten geeignet, der mit den Phöniciern regelmäfsigen, mit Aegypten wenigstens vereinzelten Verkehr, der das Orakel von Dodona und im dodonäischen Zeus einen von den Achäern angerufenen Gott kennt (Il. π, 233 ff.). Darum wagen wir auch nicht in der inneren, so zu sagen theologischen Gliederung der Götterwelt, von welcher unten im zweiten Abschnitte geredet werden mufs, dann in der Mythe von Zeus' Fesselung (Il. α, 397 ff.), in Zeus' goldener Kette (Il. ϑ, 18), in Here's Bestrafung (Il. ο, 18), in Here's Verbergung des lahmgeborenen Hephaistos (Il. σ, 396), vielleicht auch in der Theomachie (Il. φ, 385 ff.), in Helios' Rindern (Od. μ, 127 ff.) und Anderem Ueberbleibsel uralter, orientalisch-pelasgischer Symbole zu verkennen, wenn wir uns gleich von Deutungen, welche Odysseus zum

Sonnen-, Penelope'n zum Mondsymbole machen, aufs äufserste zurückgestofsen fühlen.

Aber mit der Anerkennung symbolischer Mythen im Dichter ist nun und nimmermehr eingeräumt, was Creuzer in der oben angeführten Stelle sagt, dafs der Dichter, den er hier zusammenstellt mit dem Hymnendichter, den Unterrichteten und Eingeweihten habe zu verstehen geben wollen, dafs auch er zu den Religionskundigen gehöre. Schon Ouwaroff hat in seiner Schrift über das vorhom. Zeitalter p. 28 treffend erwidert, die anerkannte Wahrheit, dafs Homer's Dichtung eine jugendliche, ja sogar eine kindliche sey, entferne jede Vorstellung von einer absichtlichen und willkürlichen Geheimhaltung mystischer Lehre. Und es findet sich im ganzen Dichter auch nicht die geringste Spur, dafs er Symbolisches, was er berichtet, als Symbolisches berichte, dafs er eine Geheimlehre, ja dafs er nur einen Stand kenne, der als Inhaber eines mystischen Wissens, als Ausleger eines *ἱερὸς λόγος* betrachtet werden könnte. Denn wenn irgend etwas, so steht die Thatsache fest, dafs seine Priester (an die *μάντεις* ist gar nicht zu denken), deren er auf Seite der Hellenen höchst selten erwähnt, weder einen geschlossenen, von den Nichtpriestern wesentlich verschiedenen Stand bilden, noch irgend geheimen Kulten vorstehn, oder verborgener Weisheit kundig erachtet werden; vgl. Lobeck Aglaoph. I. p. 256 ff.. Die Voraussetzung also, dafs er die Symbolik, die in seinem Liede nicht spurlos verschwunden ist, für seine Person auch habe deuten können, nimmt eine zu seiner Zeit gereifte Ausbildung eines Elementes an, was in der Zeit, die er schildert, auch nicht in leisen Andeutungen vorhanden ist, ja was der Sinnes- und Anschauungsweise letzterer aufs entschiedenste widerspricht. Jene Voraussetzung befestigt somit zwischen ihm und der Zeit,

die Gegenstand seines Liedes ist, eine Kluft, welche in seine ganze Poesie das Element einer sichtenden und wählenden *), bald vorsichtig andeutenden, bald schlau verhüllenden Reflexion zu bringen droht. Auf ein Mehr oder Weniger kommt es hier gar nicht an. Er ist einmal, jene Voraussetzung angenommen, nicht mehr der Dichter, dem das Herz auf der Zunge liegt; er will dann nicht mehr blos das Gemüth der Menschen erfreuen, er kennt Interessen und Absichten noch anderer Art. Er ist kein Phemios, kein Demodokos, keine Stimme der schlichten und einfältigen Natur, keine „abgespiegelte Wahrheit einer uralten Gegenwart" mehr (Goethe XXVI. p. 146). Problematisch bleibt mir deſswegen sogar das Gefühl der Bedeutsamkeit, welches noch Müller Proleg. p. 343 dem Dichter z. B. in der Darstellung von Zeus' und Here's Umarmung Il. ξ zugesteht, und welches nur im krassen Euhemerismus völlig verschwinde. Denn treffend und wahr sagt Ulrici (Gesch. der hellen. Dichtkunst I. p. 189): „Sein Gesang ist nur wie die allgemeine Stimme der Zeit und des Lebens, das er besingt. Diese völlige Unterordnung seines Geistes, diese innige Einheit seines Ich's und seines Gegenstandes war nur möglich, sobald er in kindlicher Unbewuſstheit selbst nichts Höheres und Schöneres kannte, als was die Wirklichkeit, was Sage und Geschichte der jugendlich vergröſsernden und ausschmückenden Phantasie darbrachten, sobald er nur aufnahm und wiedergab, und sich selbst wie das

*) Etwas ganz Anderes ist es, wenn Herodot 2, 116 vom Dichter meint, er habe unter mehreren Sagen diejenige gewählt, welche sich zur epischen Dichtung am besten schickte, etwas Anderes auch die homerische Schlauheit, von welcher Nitzsch in den Anmerkungen zur Od. Bd. I. p. 298 spricht.

gleichgestimmte Gefäfs erschien, das die ausströmenden Töne und Klänge des Lebens und der Aufsenwelt zurücktönte". In jener Ehestandsscene, mag dieselbe für sich betrachtet immerhin Symbol eines Naturprocesses seyn, ist dem Dichter durchaus nur die Macht bedeutsam, mit welcher sie in den Gang der epischen Handlung eingreift; so gut der Hörer ihre Wirksamkeit als poetisches Motiv nur dann vollkommen empfand, wenn er Here's listigen Anschlag als solchen nicht aufser Augen verlor, so gut mein' ich mufste in dem Dichter die Bedeutsamkeit des Faktums für die Folge der Ereignisse jeden Gedanken an dessen physikalische Bedeutung zurückdrängen. Wir dürfen nur uns nicht mit dem Dichter verwechseln; uns liegt es freilich nahe, in Berichten, wie der ist von Agamemnon's Scepter (vgl. Nitzsch I. p. 201), von Demeter und Jasion (Od. ε, 125 ff.), von Hephaistos und Charis, in Angaben, wie von der Aegypter Abstammung von Paieon (Od. δ, 232, wo Nitzsch zu vergleichen), das Symbolische oder Allegorische (siehe unten) sogleich zu erkennen. Aber ich fürchte nicht den Dichter mifszuverstehn, wenn ich behaupte, dafs gerade dergleichen Erwähnungen für ihn und seine Zuhörer ihre wahre Bedeutung, ihr eigentlichstes Interesse nur in ihrem buchstäblichen Wortsinn hatten. Was ists denn weiter, dafs ein Königreich vom Vater auf den Sohn erbt! Das ist bedeutsam, dafs der Heeresfürst Agamemnon, indem er zur Versammlung spricht, ein Scepter führt, das einst in den Götterhänden des Zeus gewesen und als heiliges Familienkleinod von König zu König vererbt worden ist. Dafs mit diesem Scepter die Herrschaft v e r b u n d e n war, das s a g t der Dichter, das braucht man nicht erst zu erdeuten; Il. β, 107: *αὐτὰρ ὁ αὖτε Θυέστ᾽ Ἀγαμέμνονι λεῖπε φορῆναι, πολλῇσιν νήσοισι καὶ Ἄργεϊ παντὶ ἀνάσσειν·* aber gerade defswegen

bedeutet das Scepter ihm die Herrschaft nicht, sondern hat eine selbstständige Geschichte.

Es bleibt also dabei: Symbolisches findet sich im Dichter, und er weifs in Einigem weniger, als er sagt; nimmermehr aber sagt er weniger als er weifs. Wenn wir nun auch annehmen, dafs dieses Symbolische aus dem Orient stamme, so hilft das doch, um mit Hermann zu reden (Briefe p. 65), zur Erklärung der Religion des Dichters noch sehr wenig. „Er und seine Genossen, sagt Bernhardy (griech. Literaturgeschichte p. 221), beseitigten sowohl die Erinnerung an rohe symbolische Kulte als die Versuche der physikalischen Reflexion und entwickelten, nicht als Erfinder sondern als Ausleger des Volksgeistes, nicht in Lehren und Abstraktionen sondern in plastischer Bildnerei vermöge langer ausgeglichener Gruppen der Fabel das Bewufstseyn einer harmonischen Naturgesellschaft, einer durch einerlei Gesetz bestimmten Ordnung des göttlichen und menschlichen Daseyns“. Wollen wir also die Theologie des Dichters erforschen, so müssen wir vor Allem den Gedanken an geheime Lehren entfernen. Dieselbe liegt vielmehr in der Fülle dessen, was seine Helden thun und reden, offen zu Tage; ihr Gehalt ist nicht durch Deutung und Entzifferung, sondern fast ausschliefslich durch Beobachtung und Vergleichung, sodann durch Erkenntniss der Einheit des religiösen Bewufstseyns zu gewinnen, welche den vielgestaltigen Erscheinungen desselben zu Grunde liegt. Wohl verrathen die Götter des Dichters sowohl einzeln als in ihren gegenseitigen Beziehungen sinnige Anschauungen, die wir theologische, d. h. Ahnungen wirklicher Gotteserkenntniss, nennen dürfen; aber sie gelten ihm nicht als blofse Symbole des Bereiches, dem sie vorstehn; so ist Athene gewifs (siehe unten im zweiten Abschnitt) die substantiirte μῆτις des Zeus, doch

nimmermehr, wie die von Platon Cratyl. 407. B. erwähnten Ausleger des Dichters meinten, das Sinnbild des *νοῦς* und der *διάνοια* überhaupt, Ares nicht das des Krieges, sondern beide sind Individuen, in denen sich der Charakter dessen, worin sie walten, abspiegelt, ohne dafs sie mit der Sphäre ihrer Wirksamkeit zusammenfielen. Diese Götter beobachten wir, wie sie es mit den Menschen, die Menschen, wie sie es mit den Göttern halten, und nehmen hinzu, was sich bei dem Dichter hin und wieder in Form eigentlicher Lehre findet.

Diese findet sich bei ihm erstlich in Gestalt der freilich seltenen Allegorie, welche der gerade Gegensatz des Symboles ist. Das Symbol verhüllt, die Allegorie enthüllt die religiöse Vorstellung; das Symbol mufs dem Ungeweihten durch den *ἱερὸς λόγος* gedeutet werden, die Allegorie deutet sich selber; jenes ist heiliges, diese, wie z. B. der Helm des Aides, den sich Athene aufsetzt, poetisches Bild (Il. *ε*, 845; vgl. Nitzsch II. p. 135 und Hes. Sc. Herc. 227 Göttl.). Das Symbol hat Theil an der Göttlichkeit dessen, was es darstellt (Hermann Brief an Cr. p. 15), ist von der Gottheit erfüllt; die Allegorie ist menschlicher Ausdruck menschlicher Anschauung vom Göttlichen. Darum hat die ausgeführteste Allegorie, die sich bei dem Dichter findet, die von der Ate und den Bitten Il. *ι*, in Phoinix' Rede einen rein didaktischen Charakter, fast wie der *αἶνος* oder die Fabel. Dasselbe gilt von den allegorischen Fässern des Guten und Bösen, die auf der Schwelle des Zeus liegen (Il. *ω*, 527 ff.), so wie von den elfenbeinernen und hörnenen Thoren der Träume (Od. *τ*, 562 ff.).

Zweitens kleidet der Dichter, was er von eigentlicher Lehre giebt, in die Gnome oder den Spruch, das Resultat nicht eines geheimen sondern erfahrungsmäfsigen Wissens, den Ausdruck der unmittel-

baren, sich von selbst verstehenden Wahrheit, welche nicht die Vermittlung der Reflexion sondern der Praxis hinter sich hat. Aus diesen drei Elementen, aus dem historischen des Gehandelten und Gesagten, aus dem reflexionsartigen der sich selbst deutenden Allegorie, aus dem dogmatischen der in sich selbst gewissen, unbestrittenen Gnome suchen wir die wissenschaftliche Erkenntniss des Zusammenhangs der homerischen Theologie zu gewinnen. Denn der Geist, der sich in diesen drei Elementen ausspricht, ist überall nur Einer.

Erster Abschnitt.

Die Gottheit.

1. **W**enn sich die Vorstellung des homerischen Menschen Götterindividuen schafft, so geht sie bekanntlich nicht hinaus über das Menschenideal. Sie schafft den Gott nach des Menschen Bilde, während der wahrhaftige Gott die Menschen nach seinem Bilde geschaffen. Zwar ist es ihr, eben weil sie etwas Uebermenschliches hervorbringen will, unmöglich, bei der unmittelbaren Natürlichkeit menschlicher Wesen, so wie sie dieselbe vorfindet, stehen zu bleiben; sie sucht dieselbe vielmehr von ihrer Beschränktheit und Mangelhaftigkeit zu entkleiden. Aber trotz aller Versuche, in ihrem Gestalten göttlicher Persönlichkeit die Schranken menschlicher Natur zu durchbrechen, vermag sie doch nicht etwas wesentlich und von dem, was ihr im Menschen erscheint, qualitativ Verschiedenes zu erzeugen. Die Forderung des Menschengeistes in Absicht auf das Wesen seines Gottes geht weiter, als sein Vermögen, derselben durch Gebilde seiner eigenen Phantasie zu genügen, und so finden wir denn die göttliche Persönlichkeit, so hoch sie dem Glauben nach über der menschlichen steht, gleichwohl der Erscheinung nach mit allen Schranken und Mängeln irdischer Natur behaftet.

Wir finden die Quelle des heidnischen Gottesbewufstseyns in jenem dem gottverwandten Menschengeist eingepflanzten

Bestreben „G o t t z u s u c h e n, ob er ihn fühlen und finden möchte“ (Apostelgesch. 17, 27), und erkennen in den Gestaltungen, welche der Menschengeist in der Arbeit des Suchens auf d i e s e r Entwicklungsstufe hervorgebracht hat, ein Gedoppeltes, erstlich den Ausdruck des für den innern Menschen vorhandenen Bedürfnisses einer qualitativ und wesentlich über den Menschen erhabenen Gottheit, zweitens aber des Menschen Unfähigkeit, aus sich selbst eine Gottheit zu schaffen, die nicht unmittelbar wieder mit der Menschlichkeit geschlagen wäre. Aber das Emporheben der Gottheit über das Menschliche und das Herabziehen derselben in das Menschliche ist uns ein und derselbe, nicht ein getheilter Akt des religiösen Bewufstseyns; der Mensch strebt zwar in seinem Suchen Gottes die Schranken des Diesseits aufzuheben und fühlt sich über dieselben hinausgetrieben; sein Empfinden und Vorstellen aber bleibt immer ein irdisches, diesseitiges, und kommt somit nur zum Postulate der Vernichtung jener Schranken, nie zur Verwirklichung dieses Postulates. Dieser Widerstreit dessen, was der Mensch seiner göttlichen Natur nach setzen wollte und dessen was er praktisch zu setzen vermag, dieser ist die Quelle der durch die gesammte homerische Theologie sich hindurchziehenden, uneigentlich so zu nennenden Dialektik, kraft deren alles vom Menschen theoretisch Gesetzte, dogmatisch Geglaubte sofort in der Wirklichkeit des Lebens wieder aufgehoben und vielmehr als nicht geglaubt und nicht gesetzt sich darstellt.

B e n j a m i n C o n s t a n t freilich sucht in seinem Werke *de la Religion Tome III. p.* 327. 332. 356. die Quelle dieses Widerspruchs in den verschiedenen Faktoren, welche zur Gestaltung des homerischen Götterwesens zusammenwirkten. Das religiöse Gefühl der Hellenen, sagt er, stattet die Götter ursprünglich mit allem Hohen, Schönen und Edlen aus (p. 326). Aber die niedrigen Interessen des Menschen verführen ihn, sie sich als bestechlich, als käuflich durch Opfer und Gelübde zu denken (p. 330), und nun ist die Religion, die sich eben erst dem Fetischismus entrungen hatte, aufs neue verderbt. In diesem Zustande fällt sie dann obendrein in die Macht einer unabweisbaren Logik (p. 332), welche aus den Prämissen, die das gemeine Interesse unbesonnener Weise zugelassen hat, unvorhergesehene Folgerungen zieht, durch welche dieses selbst wieder gefährdet wird. Es war diesem Interesse gemäfs, sich Gottheiten vorzustellen, die

mit ihm nicht leicht in Collision gerathen könnten (p. 355). Da zog aber die Logik z. B. daraus, dafs einmal — *par les premières modifications qui se sont glissées dans leur caractère* (p. 333) — eine *société divine* gebildet war, jede *société* aber ihren eigenen Vortheil wahren müsse, den Schlufs, dafs demgemäfs auch die *société* der Götter nur das Ihre suche. *La société des dieux dut en conséquence s'occuper des siens et ne considérer les hommes que comme accessoires. L'intelligence humaine est soumise à des lois indépendantes de ses désirs* (p. 356). Hiebei kommt nun freilich das *sentiment religieux* bedeutend zu kurz; *son ame proteste contre les conclusions que lui impose son esprit* (p. 397); und in diesem Widerspruch des religiösen Gefühls gegen die logischen Consequenzen einmal angenommener Zustände sucht Benjamin Constant die Nöthigung, die zu einer immer gröfseren Läuterung des Gottesbewufstseyns treibt. Sein Grundirrthum ist der, dafs er verständig reflektirend die Gestaltung dieses Bewufstseyns zu einem äufserlich zusammengesetzten Erzeugniss von Geistesthätigkeiten macht, die einander beeinträchtigen und durchkreuzen, zu deren schädlichen, jedoch unabweisbaren Resultaten sich das bessere religiöse Gefühl am Ende wieder als ein *Corrigens* verhalten mufs. Er hätte vielmehr die innere Natur dieses Gefühles untersuchen sollen, ob es nicht in seinem Schaffen von vorne herein mit den Schwächen und Mängeln selbst behaftet sey, die er theils dem menschlichen Eigennutz, theils der aus unbedachtsam eingeräumten Prämissen unbarmherzig fortschliefsenden Logik aufbürdet.

2. So ist zunächst die leibliche Gestalt der Götter nach ihren Maafsen und Verhältnissen ganz die menschliche. Zwar überragen Ares und Athene auf Achilleus' Schild an Schönheit und Gröfse ihre menschlichen Umgebungen weit (Il. σ, 516—519), stehn aber doch nicht aufser Verhältniss zu diesen; und wenn die Gottheit mit dem Menschen in unverwandelter Gestalt verkehrt (vgl. Abschnitt 4), wie z. B. Athene mit Diomedes Il. ε, 124, κ, 507, Apollon mit Hektor Il. ο, 243; υ, 375, Iris mit Achilleus Il. σ, 166, Eidothea mit Menelaos Od. δ, 367, Athene

mit Telemach Od. ο, 9, so ist der Mensch ihr gegenüber kein Zwerg. Die alle Vorstellung übersteigende Colossalität Athene's, die sonst gefolgert wurde aus Il. ε, 744, wo sie den Helm aufsetzt ἑκατὸν πολίων πρυλέεσσ᾽ ἀραρυῖαν, hat Herm. de Hyperb. Opusc. IV. p. 287. ff. durch richtige Erklärung dieser Stelle beseitigt. Fährt sie doch ib. 837 mit Diomedes auf einem Wagen, und neben ihrem Gewicht, unter welchem dessen Achse kracht (vgl. Hes. Sc. 441: βρισάρματος οὔλιος Ἄρης), ist auch die Schwere des Helden noch nennenswerth; Il. ib. 838: μέγα δ᾽ ἔβραχε φήγινος ἄξων βριθοσύνῃ· δεινὴν γὰρ ἄγεν θεὸν ἄνδρα τ᾽ ἄριστον. —

Gleichwohl aber hat sich in einzelnen Stellen die Vorstellung von den Göttern auch zu gigantischer Gröfse erweitert, z. B. wenn geredet wird vom Schreien der Götter in der Schlacht. Von Athene's Stimme zwar, wie sie Il. σ, 217 Achilleus' gegen die Troer gerichteten Schreckruf verstärkt, wird nichts Ungeheueres ausgesagt; aber Ares (Il. ε, 860) und Poseidon (ξ, 148) schreien wie zehn oder zwölf Tausende. — Von Athene zu Boden geworfen bedeckt Ares Il. φ, 407 einen Flächenraum von sieben Plethren; unter den Tritten Here's und des Hypnos zittert der Wald (Il. ξ, 285), und als jene vollends auf Lemnos diesem Gotte die Charitin Pasithea zuschwört, soll sie mit der einen Hand die Erde, mit der andern das Meer berühren (Il. ξ, 272), bei welcher Stelle man sich ja vor der Kleinlichkeit einer sogenannten natürlichen Erklärung hüten wolle. Ob solche gigantische Vorstellungen von den Göttergestalten etwa Spuren orientalischer Anschauungsweise verrathen, ist eine Untersuchung, die aufser unseren Grenzen liegt; genug sie bestehen neben denen von einer gegen die menschliche nicht unverhältnifsmäfsigen Leiblichkeit. Ohne zwischen beiden zu vermitteln, giebt die Phantasie des Dichters schon in Bezug

auf das Aeufsere der Götter einem spröden Gegensatz in sich Raum.

3. Die Fortdauer der leiblichen Existenz einer Gottheit ist, ganz wie bei den Menschen, an die Bedingung des Schlafes und der Nahrung geknüpft *). Jener ist auch der Gottheit gegenüber eine Macht (Il. ξ, 353: *Ζεὺς — ὕπνῳ καὶ φιλότητι δαμείς*), und Hermes, den der weite Weg zu Kalypso besonders seiner Unwirthlichkeit wegen verdriefst (Od. ε, 100 ff.), labt sich, wie ein ermüdeter menschlicher Wanderer, an Trank und Speise (ib. 95: *αὐτὰρ ἐπεὶ δείπνησε καὶ ἤραρε θυμὸν ἐδωδῇ*). Aber während es ein charakteristisches Merkmal der Sterblichen ist, dafs sie die Gabe der Demeter essen (Il. ν, 322: *ἀνδρὶ —, ὃς θνητός τ' εἴη, καὶ ἔδοι Δημήτερος ἀκτήν* vgl. Od. ι, 90; 191), heifst es von den Göttern Il. ε, 341: *οὐ γὰρ σῖτον ἔδουσ', οὐ πίνουσ' αἴθοπα οἶνον*, wefshalb sie auch kein menschliches Blut haben, sondern unsterbliches (ib.: *ῥέε δ' ἄμβροτον αἷμα θεοῖο, ἰχώρ, οἷός πέρ τε ῥέει μακάρεσσι θεοῖσιν*), und so setzen auch der Kalypso die Mägde Nektar und Ambrosia vor, während neben ihr Odysseus irdische Speise geniefst (Od. ε, 194 — 199). Ganz consequent wird Hymn. Ven. 233 der alte Tithonos mit Brod und Ambrosia zugleich genährt: *αὐτὸν δ' αὖτ' ἀτίταλλεν (Ἠώς) σίτῳ τ' ἀμβροσίῃ τε.*

4. Natürlich ist die Existenz der Götter beschlossen im Raum, dessen Schranken sie unterworfen sind. Denn Od. ζ, 20, wo von Athene gesagt wird: *ἣ δ' ἀνέμου ὡς πνοιὴ ἐπέσσυτο δέμνια κούρης* ist nur die Vorstellung der Unkörperlichkeit eines Traumbilds auf die Göttin übertragen. Zur Erkenntniss ihres Wesens ist die Frage, wie sichs mit ihrem Woh-

*) Verwandt hiemit ist, dafs sie des Sonnenlichtes bedürfen; vgl. das *Ζηνὶ φόως ἐρέουσα καὶ ἄλλοις ἀθανάτοισιν* Il. β, 49; Od. γ, 1.

nen im Himmel und auf dem Olymp verhalte, nur von untergeordneter Bedeutung; wir forschen vielmehr nach der Art, auf welche sich der Mensch die durch ihr Gebundenseyn am Raum ihrer Macht und Wirksamkeit gesetzten Schranken wieder aufgehoben denkt. Hier vermitteln ihre von den menschlichen zwar nicht qualitativ verschiedenen aber quantitativ unendlich stärkeren Sinne, und die alle Entfernungen für sie auf ein Geringes reducirende Schnelligkeit ihrer Bewegung. Was zuvörderst die letztere betrifft, so müssen sie sich mit dem Orte, wo sie sehen oder einwirken wollen, in leibliche Beziehung setzen; vgl. Nitzsch Anmerk. zur Od. I. p. 175, 219, der auch anführt Wolf Verm. Schr. S. 279—286. Zwar knüpfen sich an Zeus' Persönlichkeit die ersten Spuren der Vorstellung, welche der Gottheit die Fähigkeit zutraut, eine physische und sinnlich wahrnehmbare Wirkung auch aus der Ferne hervorzubringen. Zu Il. *o*, 242, wo der schwergetroffene Hektor zu sich kommt, *ἐπεὶ μιν ἔγειρε Διὸς νόος* (ein hier bedeutsamer Ausdruck), bemerkt schon Heyne: *paulo aliter h. l. dictum de recreato Hectore, quam alibi de animo audacia et virtute nova inflammato, ut supra v,* 58: *εἴ καί μιν Ὀλύμπιος αὐτὸς ἐγείροι, et saepe*, wie z. B. Od. *ω*, 164: *ἀλλ' ὅτε δή μιν ἔγειρε Διὸς νόος αἰγιόχοιο.* Il. *o*, 463 reifst er, ohne leiblich anwesend zu seyn, dem auf Hektor zielenden Teukros die Bogensehne entzwei; Od. ξ, 310 sagt, von einem Schiffbruch erzählend, Odysseus: *αὐτὰρ ἐμοὶ Ζεὺς αὐτὸς — ἱστὸν ἀμαιμάκετον νηὸς κυανοπρῴροιο ἐν χείρεσσιν ἔθηκεν.* Solche Handlungen vollziehen sonst die Götter nur in leiblicher Nähe, wie z. B. Il. *ψ*, 384 Apollon gewifs nicht vom Himmel oder vom Olympos aus dem Diomedes die Peitsche aus der Hand schlägt; vgl. Il. *υ*, 325; 439. Nur bei der unsichtbaren Wirksamkeit der Götter im Geiste des Menschen, von welcher unten, bedarf die Vorstellung des Vehikels einer leiblichen Nähe nicht. Die Schlachten aber in der Ilias regie-

regieren die Götter niemals aus der Ferne; ja selbst Zeus, der zwar so persönlich wie Ares und Athene nie Theil am Kampfe nimmt, begiebt sich, als Il. λ, 181 Agamemnon der troischen Mauer zu nahen im Begriff ist, mit dem Blitz in der Hand vom Himmel auf den Ida herab, um dem Schauplatz der Begebenheit näher zu seyn; Il. ο, 694 stöſst er *χειρὶ μάλα μεγάλῃ* den Hektor vorwärts; ib. 179 droht er durch Iris dem Poseidon *ἐναντίβιον πολεμίζων ἐνθάδ' ἐλεύσεσθαι* (vgl. ib. 310; δ, 167); und wenn die Götter dem Frevelmuth und der Gerechtigkeit der Menschen nachforschen wollen, schauen sie nicht vom Himmel auf die Erde herab, sondern durchwandeln in menschlicher Gestalt die Städte (Od. ρ, 485 sq.). Aber weil sie mit wenigen Schritten ungeheuere Räume durchmessen, sind sie, wie Telemach von Zeus und Athene meint, gar treffliche Helfer, *ὕψι περ ἐν νεφέεσσι καθημένω* (Od. π, 263). Denn ihr Ohr vernimmt ja den Ruf der Hülfeflehenden überall, so daſs Glaukos in seiner Noth nach Sarpedon's Fall sein Gebet zu Apollon mit den Worten beginnt (Il. π, 514 sq.): *κλῦθι, ἄναξ, ὅς που Λυκίης ἐν πίονι δήμῳ εἰς ἢ ἐνὶ Τροίῃ· δύνασαι δὲ σὺ πάντοσ' ἀκούειν ἀνέρι κηδομένῳ*, gerade wie Achilleus, als er zum dodonäischen Zeus betet, der doch so ferne wohnt (*τηλόθι ναίων*), zum Himmel emporblickend dem Auge des Angerufenen nicht entgeht (Il. π, 231, 232; vgl. β, 27). Ja sie hören, wo sie sich immer befinden, auch was nicht unmittelbar zu ihnen gesprochen wird; so Here Il. ϑ, 198 Hektor's sieghoffende Rede, Thetis den Klageruf um den gefallenen Patroklos (Il. σ, 35); Poseidon das prahlerische Frevelwort des Ajas (Od. δ, 505). Letzterer sieht weit von den südöstlichen Solymer-Bergen aus den auf seinem Floſs nordwestlich hersteuernden Odysseus (Od. ε, 283), und wird von Zeus augenblicklich vom Ida her gesehn, als er auf des letzteren Befehl das Schlachtfeld verlassend in die Tiefe taucht (Il. ο, 222). Und wenn Zeus uner-

wartet im Augenblick einer Handlung, wie z. B. als Odysseus Od. φ, 413 im Begriff ist, den Bogen zu spannen, durch ein σῆμα seine Gunst oder Ungunst verräth, so wird sein Blick als ein allgegenwärtiger, auf jedes menschliche Thun und Treiben allwärts gerichteter gedacht, obschon den wörtlichen Ausdruck dieser Vorstellung erst Hesiod hat in den ἔ. κ. ἡμ. 267: πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμὸς καὶ πάντα νοήσας.

Aber, wie gesagt, einen qualitativ vom menschlichen verschiedenen, also vollkommen unbeschränkten Gebrauch der Sinne vermag sich der in den Grenzen seines Daseyns befangene Mensch nicht vorzustellen. Die im Hause des Zephyros schmausenden Winde vernehmen Achilleus' Gebet, daſs sie kommen und des Patroklos Scheiterhaufen entflammen möchten, nicht; Iris erst bringt ihnen Kunde davon (Il. ψ, 199). Das Fangnetz, das Hephaistos auf sein Ehebette breitet, ist so fein geschlungen, daſs es selbst ein Gott nicht gewahrt (Od. ϑ, 280); und Helios, der Gott, ὃς πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούει, durchblickt nicht nur die Wolke nicht, mit welcher Zeus sich und seine Gemahlin verhüllt (Il. ξ, 344), sondern wird auch von dem Frevel, den Odysseus' Gefährten an seinen Rindern verüben, was schon den Alten sehr auffiel, vgl. Schol. Ven. Il. γ, 277, erst durch die Nymphe Lampetie unterrichtet (Od. μ, 374).

5. Noch weit bedeutsamer ist der Contrast, in welchem der Glaube des homerischen Menschen mit der Wirklichkeit der Göttererscheinungen steht, in Absicht auf die Allwissenheit und Allmacht der Götter. Theoretisch heiſst es: ϑεοὶ δέ τε πάντα ἴσασιν Od. δ, 379. 468, womit die Rede der Sirenen zu vergleichen, die nicht nur Alles was vor Troja geschehn, sondern auch was auf Erden geschehn wird, zu wissen sich rühmen (Od. μ, 189 — 191). Und so wissen die Götter denn auch wirklich das Geschick voraus. Als Aphrodite die von ihr erzogenen Töchter des Pandareos reif zur Heurath erachtet, ver-

langt sie diese für ihre Pflegekinder von Zeus (Od. *υ*, 74—76): *ὃ γάρ τ' εὖ οἶδεν ἅπαντα, μοῖράν τ' ἀμμορίην τε καταθνητῶν ἀνθρώπων.* Wie wir heutzutage sagen: das weiſs Gott, so der homerische Mensch: *Ζεὺς γάρ που τόγε οἶδε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι* Od. *ξ*, 119 vgl. *ο*, 523. So hat auch Zeus sammt den andern Göttern dem Aegisthos warnend sein Schicksal vorausverkündet Od. *α*, 37. Poseidon (Od. *λ*, 249) weiſs, daſs ihm Tyro binnen Jahresfrist weidliche Kinder, nicht blos überhaupt ein Kind, gebären, so wie, daſs Odysseus' Irrsal bei den Phäaken ein Ende haben wird (Od. *ε*, 288); nicht anders Leukothea (ib. 345). Circe kann ihm (Od. *κ*, 490) die Reise zum Hades als seine nächste Bestimmung bezeichnen, wie Athene (*ν*, 306) das vorausverkündigen, was er in seinem Haus angekommen zu dulden haben wird, während sie jedoch den festen Glauben, mit dem sie stets seiner endlichen Rückkehr entgegengesehn, mit Worten menschlicher Zuversicht ausspricht (Od. *ν*, 339: *αὐτὰρ ἐγὼ τὸ μὲν οὔποτ' ἀπίστεον, ἀλλ' ἐνὶ θυμῷ ἤδε', ὃ νοστήσεις*). Thetis weiſs durch Zeus das Doppelschicksal ihres Sohnes voraus; ja es beruht überhaupt auch die dem Menschen mitgetheilte Sehergabe lediglich auf der Götter Fähigkeit in die Zukunft zu sehn.

Allein höchst naiv contrastirt mit dieser Fähigkeit ihr Nichtwissen von Vorgängen, die sie selbst aufs unmittelbarste und mitunter aufs schmerzlichste berühren. Odysseus' furchtbarstes Elend rührt vom Zorne Poseidon's wegen der Blendung des Cyclopen her; dieser hört nach vollbrachter That des Sohnes Gebet sogleich (*ι*, 536), aber von der That, indem sie geschicht, weiſs er nichts. Here's trügerische List in Il. *ξ*, mit der sie dem Gemahle so groſsen Verdruſs bereitet, wäre eine reine Unmöglichkeit, Poseidon könnte Il. *ν*, 356 den Achäern nicht heimlich beistehn, wenn Zeus allwissend gedacht würde. Vgl. Il. *σ*, 184 ff., wo Iris zu Achilleus sagt: *Ἥρη*

με προέηκε, Διὸς κυδρὴ παράκοιτις, οὐδ' οἶδε Κρονίδης ὑψίζυγος, οὐδέ τις ἄλλος ἀθανάτων· ferner ib. 404: *οὐδέ τις ἄλλος ᾔδεεν, οὔτε θεῶν, οὔτε θνητῶν ἀνθρώπων.* Here müht sich Il. *α*, 540 ff. vergeblich, Zeus' Rathschlüsse zu erspähn; Ares hat Il. *ν*, 521 keine Ahnung vom Tode seines Sohnes Askalaphos, der ihn so grimmig macht, als er ihn durch Here's boshafte Rede vernimmt (Il. *ο*, 110), ingleichen Poseidon keine von dem ihm ärgerlichen, während er bei den Aethiopen war, hinsichtlich des Odysseus gefassten Beschlusse des Götterraths (Od. *ε*, 286), und Kalypso verspricht im Voraus dem Hermes, der ihr den Helden abzufordern kommt, willige Gewähr seines Begehrens (Od. *ε*, 87—90). Proteus, der als Gott gedachte Meergreis, der die Tiefen des Meeres kennt, der dem Menelaos Fahrt und Weite des Wegs und die daheim vorgefallenen Ereignisse zu berichten vermag, ahnet, während er das Ferne weifs, vom Nächsten nichts, und erliegt dem listigen Anschlag seiner Tochter (Od. *δ*, 388 — 393 coll. 452). Den Atreussohn kennt er sogleich, fragt aber nichts destoweniger, was sein Begehren sey. Man sieht, was ihm Menelaos zutraut, indem er v. 465 antwortet: *οἶσθα, γέρον κ. τ. ἑ.*, ein Zutrauen des Menschen zum Wissen des Gottes, das sich gleichermafsen ausspricht in dem *οἶσθα*, das Achilleus seiner Mutter Thetis auf deren Frage nach der Ursache seiner Trauer erwiedert (Il. *α*, 362 coll. *σ*, 63), und in jenem, Verwunderung über die Frage des als Gott erkannten Apollon andeutenden *οὐκ ἀΐεις —;*, das der von seiner Ohnmacht wieder erwachende Hektor spricht (Il. *ο*, 248).

6. Noch weniger, als ein unbeschränktes Wissen von Geschehenem, kommt den Göttern ein der Arbeit des Nachdenkens überhobenes, unmittelbares Erfinden des besten Rathes zu. Von Zeus heifst es Il. *π*, 646: *καὶ φράζετο θυμῷ πολλὰ μάλ' ἀμφὶ φόνῳ Πατρόκλου, μερμηρίζων κ. τ. ἑ.;* Here sagt Il. *υ*, 115 zu Poseidon

und Athene: φράζεσθον δὴ σφῶϊ, Ποσείδαον καὶ Ἀθήνη, ἐν φρεσὶν ὑμετέρῃσιν, ὅπως ἔσται τάδε ἔργα· und Zeus Il. χ, 174 zu sämmtlichen Göttern: ἀλλ' ἄγετε, φράζεσθε, θεοὶ, καὶ μητιάασθε κ. τ. ἑ.. Und wie könnte den Göttern ein absolutes Erkennen des Rechten einwohnen, da sie nicht einmal frei von schmählicher Bethörung, von der Macht der verderblichen Ἄτη sind (Il. τ, 95; 112: Ζεὺς δ' οὔτι δολοφροσύνην ἐνόησεν), und Poseidon die Gemahlin seines Bruders ermahnen mufs (Il. υ, 133): Ἥρη, μὴ χαλέπαινε παρὲκ νόον, ja da Ares von Athene selbst als ein ἄφρων geschildert wird, ὃς οὔτινα οἶδε θέμιστα (Il. ε, 761)!

7. Dem theoretisch geglaubten θεοὶ δέ τε πάντα ἴσασιν entspricht gleichfalls theoretisch das θεοὶ δέ τε πάντα δύνανται Od. κ, 306, was ganz bestimmt ausgeführt wird in Od. ξ, 444: θεὸς δὲ τὸ μὲν δώσει, τὸ δ' ἐάσει, ὅττι κεν ᾧ θυμῷ ἐθέλῃ· δύναται γὰρ ἅπαντα, und δ, 236: ἀτὰρ θεὸς ἄλλοτε ἄλλῳ Ζεὺς ἀγαθόν τε κακόν τε διδοῖ· δύναται γὰρ ἅπαντα. Eurykleia's gläubige Zuversicht auf Athene geht sogar Od. δ, 753 so weit, dafs sie behauptet, die Göttin könne den Telemach sogar aus dem Rachen des Todes erretten, während diese selbst den an der Erfüllung ihrer Verheifsung, somit an der Macht der Götter zweifelnden Telemachos zwar zurecht weist (Od. γ, 231: ῥεῖα θεός γ' ἐθέλων καὶ τηλόθεν ἄνδρα σαώσαι), gleichwohl aber zugesteht, dafs die Götter selbst einen Liebling vom Tode nicht erretten können, wenn die Μοῖρα Hand an ihn gelegt hat, so wenig als Zeus selbst Geschehenes zu ändern vermag (Il. ξ, 53). Vgl. Odysseus' vermessenes Wort zu dem Cyclopen Od. ι, 525: ὡς οὐκ ὀφθαλμόν γ' ἰήσεται οὐδ' Ἐνοσίχθων. So bestimmt sich denn jenes θεοὶ δύνανται ἅπαντα sofort näher dahin, dafs die Macht der Götter im Verhältniss zur menschlichen aufserordentlich ist. Drum erklärt Athene dem vor den Folgen des Freiermords, wenn er auch gelinge, bangenden Odysseus, dafs ihm unter ihrem

Beistande selbst fünfzig Schaaren (λόχοι) von Menschen nichts würden anhaben können (Od. υ, 49 ff.). Hektor stürmt, als er das Thor des achäischen Lagers eingeworfen, so gewaltig vor, dafs ihn Niemand aufzuhalten vermöchte, aufser die Götter (Il. μ, 466). Nichts desto weniger sind diesen hinwiederum vielfältig die Hände gebunden. Wir reden aber jetzt noch nicht von den Schranken, welche Zeus' Wille den übrigen Göttern oder ihm selbsten die Moira setzt; diese Verhältnisse kommen im zweiten und dritten Abschnitte zur Sprache; hier berühren wir nur diejenigen, welche nicht in der Construktion des Götterstaates liegen. Dem Achilleus den Leichnam Hektor's zu stehlen ist wegen Thetis' Wachsamkeit unmöglich (Il. ω, 75); ein furchtbares Schlachtfeld überall zu begehn, vermöchte selbst Ares nicht, „ὅςπερ θεὸς ἄμβροτος“, und Athene (υ, 358 ff.); Athene's Schild ist selbst dem Donnerkeil ihres Vaters undurchdringlich (φ, 401), das Schlofs, das Hephaistos an Here's Thüre gemacht, von keinem andern Gotte zu eröffnen (ξ, 168); Poseidon kann, μάλα περ μενεαίνων, den Odysseus so wenig verderben (Od. ε, 341), als er den Helden, wenn dieser gerade zur Zeit des Einschluckens dort wäre, aus dem Rachen der Charybdis erretten könnte (Od. μ, 107). Vgl. ib. 290.

8. Es zeigt sich aber die Erhabenheit göttlicher Macht über die menschliche vornehmlich in ihrer Herrschaft über die Natur, die sie zwar nicht als ihre Schöpfer (vgl. Helbig p. 45), wohl aber als ihre Fürsten und Meister kennt und ihnen huldigt (Il. ν, 27 sq.: βῆ δ' ἐλάαν ἐπὶ κύματ'· ἄταλλε δὲ κήτε' ὑπ' αὐτοῦ (Ποσειδ.) πάντοθεν ἐκ κευθμῶν, οὐδ' ἠγνοίησεν ἄνακτα· γηθοσύνῃ δὲ θάλασσα διΐστατο), die in Regung und Aufruhr geräth, wenn ihre Gebieter in mächtiger Handlung begriffen sind, so dafs, als Il. ξ, 389 Poseidon und Hektor furchtbaren Kampf zwischen den Heeren hervorrufen, das Meer seine Wogen an die Küste schleudert, als Il. φ, 387 die Götter selbst

auf einander losstürzen, die weite Erde kracht und der grofse Himmel dröhnt. Allbekannt ist die Erschütterung des Olympos, welche Zeus durch das Neigen seines königlichen Hauptes bewirkt. Konnte sich nun der homerische Mensch das Verhältniss des Leblosen zum Göttlichen als ein so inniges vorstellen, dafs die Kreatur mit ihren Kräften die Handlung des Gottes von selbst unterstützt und begleitet, um wie viel mehr wird er dem Gotte das Vermögen zutrauen, mit diesen Kräften schöpferisch zu gebaren, und eine Herrschaft thatsächlich geltend zu machen, welche die Natur selbst anerkennt? Das Uebernatürliche wird ihm natürlich, wenn es ein Gott wirkt, für dessen Walten und Schaffen eine Durchbrechung des alltäglichen Naturlaufs gerade wesentlich ist.

9. Denn wir finden, dafs die Gottheit den Naturprocefs sowohl beschleunigt als aufhält und hemmt, jenes in den wunderbar schnellen Heilungen, die Apollon Il. *ε*, 447 durch Leto und Artemis an Aeneas, Il. *ο*, 262 sq. an Hektor vollzieht, und in dem plötzlichen Emporspriefsen-lassen von Ambrosia, das Il. *ε*, 777 durch den Flufsgott Simois für Here's Rosse, und von blumigen Kräutern, das zur Bereitung eines Lagers für Zeus und Here durch die Erde geschieht (Il. *ξ*, 347)*); dieses in der wunderbaren Bewahrung der Leiche Hektor's vor Verwesung (Il. *ω*, 414 coll. 422), und in der Verzögerung des Sonnenaufgangs, den Od. *ψ*, 243 Athene bewirkt (*νύκτα μὲν ἐν περάτῃ δολιχὴν σχέθεν, Ἠῶ δ' αὖτε ῥύσατ' ἐπ' Ὠκεανῷ χρυσόθρονον*, cf. 345), während Here Il. *σ*, 239 den Helios wider seinen Willen zum Ocean schickt (*πέμψεν ἐπ' Ὠκεανοῖο ῥοὰς ἀέκοντα νέεσθαι*), in welchen beiden Stellen, in jeder auf andere Weise, eine Beherrschung des Naturlaufs sich ausspricht, die nicht etwa blos durch ein gütliches Benehmen mit den der

*) Otfried Müller's an sich so schöne Deutung (Proleg. p. 343) geht über das Bewufstseyn des Dichters hinaus.

Gestirne waltenden Gottheiten vermittelt gedacht wird. — Ingleichen bringen die Götter, wann sie wollen, atmosphärische Erscheinungen hervor, Zeus zur Ehre seines Sohnes Sarpedon, damit dessen Fall ein Wunder begleite, einen Blutregen Il. π, 459, und als er gefallen, verderbliche Nacht, ὄφρα φίλῳ περὶ παιδὶ μάχης ὀλοὸς πόνος εἴη Il. π, 567; Ares hüllt als Beistand der Troer zum Schrecken der Achäer das Kampfgetümmel in Nacht (Il. ε, 506). Diese wird herbeigeführt durch Nebel (Il. ϱ, 269 coll. 366 sq.) und Gewölk (ib. 594 coll. 644), und verbreitet solche Schauer, dafs Ajas an letzterer Stelle vor Allem um Wiederkehr des Tageslichts fleht, und dann gerne zu Grunde gehn will (647: ἐν δὲ φάει καὶ ὄλεσσον, ἐπεί νύ τοι εὔαδεν οὕτως). Als Achill, um die Troer wenigstens durch seinen Anblick aus der Ferne zu schrecken, am Graben sich zeigt, hüllt Athene sein Haupt in eine feurige, Flammen strahlende Wolke (Il. σ, 205); Here breitet Nebel vor die flüchtigen Troer, sie aufzuhalten (Il. φ, 6), und Poseidon umzieht Achilleus' Augen mit Finsterniss, um Aeneas vor ihm zu retten (Il. υ, 321 cf. 341). Eine Wolke haben die Götter immer zur Hand, wenn sie sich oder Anderes verbergen wollen (Il. ε, 23; υ, 150; Od. η, 15; ν, 189; ψ, 372); eine Wolke führt Apollon vom Himmel zur Erde nieder, um Hektor's Leiche vor den Sonnenstrahlen zu schützen (Il. ψ, 189). Aber es ist auch dem Scheine nach die Sonne vom Himmel verschwunden und unselige Nacht ausgebreitet, als Athene zur Vorbedeutung des nahenden Todes den Freiern die Sinne verwirrt (vgl. Od. χ, 298), die Wände blutig erscheinen lässt und Haus und Hof mit Gespenstern (εἰδώλοις) füllt (Od. υ, 345—357) *). Ein εἴδωλον schafft sie denn auch und begabt es mit Sprache für Penelope zum tröstlichen Traumbild Od. δ, 796, wie Apollon,

*) Vgl. die Wunder mit den geschlachteten Sonnenrindern Od. μ, 364 ff.

um Troer und Achäer zu äffen (Il. ε, 449), ein dem Aeneas gleichendes Trugbild bereitet.

10. Aber es erweist sich die Macht des Göttlichen nicht blos an der unorganischen Natur, oder, wie bei den Heilungen, an einzelnen Theilen des Organismus, sondern sie beherrscht diesen ganz bis zum Vermögen übernatürlicher Verschönung, Verjüngung, ja sogar gänzlicher Umbildung wenigstens der äufseren Gestalt*). An Penelope zwar wird die Verschönung Od. σ, 192 auf äufserliche Weise vollzogen, indem ihr die Göttin selbst *κάλλεϊ ἀμβροσίῳ προςώπατα καλὰ κάθηρεν* (*οἵῳ περ ἐϋστέφανος Κυθέρεια χρίεται*); auch in dem *θεσπεσίην κατέχευε χάριν κεφαλῇ τε καὶ ὤμοις* (z. B. Od. ϑ, 19; ζ, 235; ρ, 63) deutet der Ausdruck auf ein den Organismus nicht berührendes Anbilden der Anmuth von aufsen her; dafs aber das die Verschönungen immer und auch Laertes' Verjüngung begleitende Schaffen der Gottheit, dafs der Mensch stattlicher und völliger erscheine (Od. ζ, 230; ϑ, 20; σ, 195; ω, 369), nicht als ein an den Augen der andern Menschen gewirktes Wunder, als ein diesen vorgespiegeltes Blendwerk gedacht werde, geht aus dem *μέλε' ἤλδανε ποιμένι λαῶν* hervor, was wir Od. σ, 70 und ω, 368 finden. Auf ein wirkliches Verwandeln des äufsern Aussehns deutet ferner das *κὰδ δὲ κάρητος οὔλας ἧκε κόμας*, Od. ζ, 230; ψ, 157, so wie sich ingleichen, was man einem Gott in dieser Beziehung wenigstens zutraut, ausgesprochen findet in Il. ι, 445: *οὐδ' εἴ κέν μοι ὑποσταίη θεὸς αὐτὸς, γῆρας ἀποξύσας, θήσειν νέον ἡβώοντα.* Am vollendetsten aber giebt sich die Vorstellung einer völligen Umwandlung der Gestalt kund in dem mehrmaligen Umschaffen des Odysseus. Athene sagt Od. ν, 398: *κάρψω μὲν χρόα καλὸν — ξανθὰς δ' ἐκ κεφαλῆς ὀλέσω*

*) Vgl. Nitzsch Anmerk. II. p. 122, der jedoch Einzelnes anders fasst, namentlich keine völlige Umwandlung der natürlichen Gestalt zugiebt.

τρίχας — κνυζώσω δέ τοι ὄσσε κ. τ. ἑ.. Als der also verwandelte Bettler durch Berührung mit Athene's Stabe in schönen Kleidern und wieder in ursprünglicher nur verherrlichter Gestalt vor Telemach tritt (Od. *π*, 175: *ἂψ δὲ μελαγχροιὴς γένετο, γναθμοὶ δὲ τάνυσθεν, κυάνεαι δ' ἐγένοντο γενειάδες ἀμφὶ γένειον*), kann dieser nur unter der Voraussetzung, dafs dieses Alles ein Gott gethan, solche Verwandlung begreiflich finden (ib. 196 sq.), ist aber auf der Stelle den Vater in dem Verwandelten anzuerkennen d. h. das Wunder natürlich, dem Wesen der Gottheit angemessen zu finden geneigt, als dieser ihm versichert, das Alles sey ein Werk Athene's, und den Glauben Telemachs, dafs solches nur ein Gott vermöge, durch den förmlichen Lehrsatz bestätigt (211): *ῥηΐδιον δὲ θεοῖσι — ἠμὲν κυδῆναι* (herrlich machen dem Leibe nach) *θνητὸν βρότον, ἠδὲ κακῶσαι* *).

11. Aber die Macht der Gottheit erstreckt sich noch weiter, als auf ein Umgestalten des leiblichen Organismus. Hier blieb, was verwandelt wurde, innerhalb seiner Art; eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* fand nicht statt. Aber selbst eine solche wird von den Göttern gewirkt, wenn sie Lebloses zu Lebendigem, Vernunftloses zu Vernünftigem, Sterbliches zu Unsterblichem machen. Als Hephaistos von Thetis gerufen hinkend zur Thüre geht (Il. *σ*, 417), heifst es: *ὑπὸ δ' ἀμφίπολοι ῥώοντο ἄνακτι, χρύσειαι, ζωῇσι νεήνισιν εἰοικυῖαι. Τῆς ἐν μὲν νόος ἐστὶ μετὰ φρεσὶν, ἐν δὲ καὶ αὐδὴ καὶ σθένος, ἀθανάτων δὲ θεῶν ἄπο ἔργα ἴσασιν.* Seine Blasebälge verstehen sein Gebot

*) Darum lässt auch der Dichter nur selten, z. B. Il. *υ*, 344 vgl. *ε*, 516 von Seiten der Menschen Verwunderung über geschehene Wunder laut werden; die gröfsten ereignen sich, ohne dafs er eines Staunens der Helden gedenkt; vgl. Il. *ο*, 355 ff.; *τ*, 407; freilich ist der Dichter auch an den einzelnen Stellen durch das poetisch Mögliche gebunden. — Ueber Pindar spricht in dieser Beziehung Müller Proleg. p. 87.

und blasen, wie er es gerade braucht (ib. 469 sq.). Goldene Hunde, ein Werk des Hephaistos, liegen vor Alkinoos' Thüre, das Haus zu bewachen Od. η, 91. — Xanthos, dem Rosse Achills, giebt Here das Vermögen der Sprache und mit diesem für den Augenblick die Gabe der Weissagung Il. τ, 407. Unsterblichkeit aber und ewige Jugend will Kalypso dem Odysseus verleihn (Od. ε, 135) (Leukothea, Ganymedes).

12. Hat sich uns hiemit ergeben, in welcher Weise sich in der Vorstellung des homerischen Menschen der Glaube an das *θεοὶ πάντα δύνανται* ausspricht und näher wie bestimmt so beschränkt, so bleibt nur noch übrig hervorzuheben, wie von derselben in Absicht auf das Geschehn und Vollziehn der Machthandlung als solcher über menschliche Weise hinausgegangen wird. Hier tritt uns bedeutsam das *ῥεῖα* entgegen, welches so häufig die Handlung des Gottes als solche abgesehn von ihrem Gegenstande charakterisirt. So heifst es von Apollon, wenn er den Hektor aus Achills Händen rettet, Il. υ, 444: *τὸν δ' ἐξήρπαξεν Ἀπόλλων ῥεῖα μάλ', ὥςτε θεός·* von Poseidon Il. ν, 90: *ῥεῖα μετεισάμενος κρατερὰς ὤτρυνε φάλαγγας.* Odysseus als angeblicher Fremdling erzählt dem Eumaios Od. ξ, 348: *αὐτὰρ ἐμοὶ δεσμὸν μὲν ἀνέγναμψαν θεοὶ αὐτοὶ ῥηϊδίως,* und 357: *ἐμὲ δ' ἔκρυψαν θεοὶ αὐτοὶ ῥηϊδίως.* Vergl. die schon oben angeführten Stellen Od. π, 198 und 211; κ, 573; Il. ο, 356; endlich Od. ψ, 185: Kein Mensch konnte mein Bette verrücken, *ὅτε μὴ θεὸς αὐτὸς ἐπελθὼν ῥηϊδίως ἐθέλων θείη ἄλλῃ ἐνὶ χώρῃ.* Anschaulich malt dieses *ῥεῖα* Il. υ, 438, wo Athene Hektor's gegen Achilleus abgeschleuderten Speer *πνοιῇ Ἀχιλλῆος πάλιν ἔτραπε κυδαλίμοιο, ἦκα μάλα ψύξασα.* Vgl. Il. υ, 325, wo Poseidon's Hand den Aeneas über viele Reihen der Helden und Gespanne wegspringen lässt, ib. ν, 60, wo desselben Scepterschlag die Ajanten mit Muth erfüllt, Od. ν, 164, wo ein Streich seiner Hand das Phäakenschiff in

einen Fels verwandelt. Aber auch hier fehlt, wie überall in dem, was den Göttern zugetraut und zugeschrieben wird, die andere Seite nicht: *ἀργαλέον δὲ*, sagt Athene Il. *ο*, 140, *πάντων ἀνθρώπων ῥῦσθαι γενεήν τε τόκον τε*, und Here zu Zeus Il. *δ*, 26: *πῶς ἐθέλεις ἅλιον θεῖναι πόνον ἠδ' ἀτέλεστον, ἱδρῶ θ', ὃν ἵδρωσα μόγῳ κ. τ. ἑ.*. Denn unmöglich kann diesen Stellen Beweiskraft darum abgesprochen werden, weil es in der Absicht der Göttinnen liege, zu übertreiben. Denn abgesehen von allem Andern kann der Dichter eine Gottheit unmöglich etwas sagen lassen, was der Vorstellung seiner Volksgenossen von der göttlichen Natur widerspräche.

13. Die zuletzt angeführte Stelle, in welcher uns Here der Arbeit und den Strapatzen menschlich unterliegend erscheint, führt uns zu den Schranken zurück, welche die Gottheit durch ihre Leiblichkeit an sich selbst hat. Ihre Sinne erheben sie zwar, wie wir sehen, vielfältig über Zeit und Raum; ihr Wissen, obwohl keine Allwissenheit, reicht weit über das menschliche hinaus, und ihrer Macht, obwohl auch diese keine Allmacht ist, setzt der gewöhnliche Naturlauf keine Grenzen; ingleichen ist auch ihr Handeln eigentlich kein durch Anstrengung und Mühe sich hindurch arbeitendes, sondern ein leichtes, unmittelbares Wirken.

Finden wir aber das göttliche Wesen in diesen seinen Bestimmtheiten allen, und zwar in deren eigenem Bereiche gebunden und beschränkt, finden wir es durch seine Leiblichkeit der Plage und Mühsal verhaftet, so kann uns die Vorstellung nicht befremden, dafs sich durch das Medium derselben Leiblichkeit auch Noth und Qual von aufsen her zur Gottheit Bahn macht, und dieselbe in alle Pein sterblichen Elends herabstürzt. Vergebens hat der menschliche Glaube die Gottheit selig und leichthinlebend genannt (*θεοὶ μάκαρες, ῥεῖα ζώοντες, ἀκηδέες* Il. *ω*, 526); der nehmliche Glaube kommt trotz alles Bemühns

über die Schranken der Endlichkeit, über die Noth des irdischen Lebens nicht hinaus, und es begegnet ihm gleichsam wider Wissen und Willen, dafs er in die dem zeitlichen Wesen von ihm entrückte Gottheit doch immer wieder dasselbe setzt, was er am Menschen findet.

14. So wenig der göttliche Leib frei von *λύμασιν* ist (Il. ξ, 170: *ἀμβροσίῃ μὲν πρῶτον ἀπὸ χροὸς ἱμερόεντος λύματα πάντα κάθηρεν*, Here), so wenig ist er von Qual (der Flufsgott Xanthos Il. φ, besonders vgl. v. 380: *οὐ γάρ ἔοικεν ἀθάνατον θεὸν ὧδε βροτῶν ἕνεκα στυφελίζειν*), so wenig von Schmerz und Kraftlosigkeit frei (Ares Il. ε, 885: *ἀλλά μ' ὑπήνεικαν ταχέες πόδες· ἦ τέ κε δηρὸν αὐτοῦ πήματ' ἔπασχον ἐν αἰνῇσιν νεκάδεσσιν, ἤ κε ζὼς ἀμενηνὸς ἔα χαλκοῖο τυπῇσιν*). Zeus droht mit Schlägen (Il. ϑ, 12), mit dem Blitz (ib. 418; 455), der nicht nur Wunden schlagen, sondern den Gott auch unter Blut und Leichen hinstrecken kann (Il. ο, 117). Wie haben die Götter, im Saal' umhergeschleudert, es büfsen müssen, als der Schlafgott den Kroniden auf Here's Antrieb zu Herakles' Verderben berückt hat (Il. ξ, 256 sq.). Jedermann kennt die Bestrafungen des Hephaistos Il. α, 586, und Here's Il. ο, 18. Aphrodite sagt Il. ε, 361: *λίην ἄχθομαι ἕλκος, ὅ με βροτὸς οὔτασεν ἀνήρ*. Und womit tröstet sie ihre Mutter Dione? Mit dem Elend, das schon andere Götter von Sterblichen, Ares von Otos und Ephialtes, Here und Aides von Herakles zu leiden hatten (ib. 381—402). Vgl. das Fragment des Panyasis bei Düntzer: Fragmente der ep. Poesie der Gr. p. 94: *τλῆ μὲν Δημήτηρ, τλῆ δὲ κλυτὸς Ἀμφιγυήεις· τλῆ δὲ Ποσειδάων, τλῆ δ' ἀργυρότοξος Ἀπόλλων ἀνδρὶ παρὰ θνητῷ θητευέμεν εἰς ἐνιαυτόν· τλῆ δὲ καὶ ὀβριμόθυμος Ἄρης ὑπὸ πατρὸς ἀνάγκῃ*. Diomedes verwundet auch den Ares, dafs er aufschreit wie neun oder zehn Tausende (Il. ε, 858 sq.); Lykurgos der Thracier schlägt des Dionysos Ammen und jagt den Gott selber ins Meer (Il. ζ, 134 sq.); Poseidon und

Apollon werden dem Könige Laomedon dienstbar, und von diesem, noch obendrein mit Androhung schmählicher Misshandlungen, um ihren Lohn betrogen (Il. φ, 442 sq.). Wie sehr wird nicht auch die selige Ruhe der Götter von den Drohungen Gewaltiger gestört, die sich mit ihnen in die Schranken zu treten vermessen. Idas hebt (Il. ι, 559), nicht blos wie Eurytos zum Wettkampf Od. ϑ, 225, gegen Apollon den Bogen auf; Otos und Ephialtes drohen den Himmel zu stürmen (Od. λ, 313 sq.), und den hunderthändigen Riesen Briareos, der, von Thetis gerufen, dem Zeus zu Hülfe kommt gegen Here, Poseidon und Athene, müssen, so heifst es ausdrücklich, diese seligen Götter fürchten; Il. α, 406: *τὸν καὶ ὑπέδδεισαν μάκαρες ϑεοί.*

Noch mehr: die Verhältnisse und Zustände des Götterstaats, unaufhörlicher Hader und Zwist, die Rotten und Meutereien, von denen später die Rede seyn mufs, wenn die Gliederung des olympischen Reiches zu betrachten ist, erfüllen das Leben der „kummerlosen" Götter mit Leid und Verdrufs. Und auch unberührt von diesen, wie schmerzlich klagt Thetis ihren Schwestern (Il. σ, 52) und nachher dem Hephaistos (ib. 430 sq.) ihres Herzens Bekümmerniss, sie wider ihren Willen Gattin des sterblichen Manns und Mutter des im Leben unglücklichen und so frühem Tode verfallenen Sohns (vgl. Il. α, 413 sq.). In ihrer Grotte, von ihren Schwestern umgeben, beweint sie das Geschick desselben, und als sie von Iris in den Olymp zu Zeus gerufen wird, hüllt sie sich in tiefdunkles Trauergewand (Il. ω, 85 und 93, 94).

15. So finden wir denn die Gottheit mit Sorge, Kummer und Elend nicht minder behaftet, als die *δειλοὶ βροτοί.* Nun aber dringt sich uns sofort die gewichtigere Frage auf: wenn auch der menschliche Glaube die Gottheit in die von aufsen kommende Noth der sterblichen Natur hereinzieht, hat er sie sich denn nicht vorzustellen vermocht als frei von sittlicher Ge-

bundenheit, von den Fesseln des Bösen und der Sünde? Er hat es versucht; er hat seinen Göttern Heiligkeit beigelegt; wir werden sehen, ob sie dieselbe zu bewahren wissen.

Zwar als constitutives Element der Göttlichkeit, so lange diese für sich betrachtet oder nur im Verkehre der Götter untereinander wahrgenommen wird, findet sich Heiligkeit nirgends ausgesprochen. Niemals wird der Gottheit ein Beiwort gegeben, das auf ein demjenigen ähnliches Bewufstseyn hindeutete, in welchem die Bibel von der Heiligkeit des wahrhaftigen Gottes spricht. Die göttliche Heiligkeit giebt sich vielmehr in dem, was sie an den Menschen ehren und strafen, kund. So sagt Eumaios Od. ξ, 83: *οὐ μὲν σχέτλια ἔργα θεοὶ μάκαρες φιλέουσιν, ἀλλὰ δίκην τίουσι καὶ αἴσιμα ἔργ' ἀνθρώπων*, so selbst einer der übermüthigen Freier Od. ρ, 485: *καί τε θεοὶ ξείνοισιν ἐοικότες ἀλλοδαποῖσιν — ἐπιστρωφῶσι πόληας, ἀνθρώπων ὕβριν τε καὶ εὐνομίην ἐφορῶντες.* Unrecht und Frevel zu strafen ist so sehr ihres Amtes, dafs Laertes Od. ω, 351 am Untergange der Freier erkennt, dafs die Götter noch sind (*ἦ ῥα ἔτ' ἔστε θεοὶ κατὰ μακρὸν Ὄλυμπον, εἰ ἐτεὸν μνηστῆρες ἀτάσθαλον ὕβριν ἔτισαν*), und Zeus dem Volk, das ungerechte Richter in seiner Mitte hegt, eine Sündfluth sendet (Il. π, 385: *ὅτε λαβρότατον χέει ὕδωρ Ζεύς, ὅτε δή ῥ' ἄνδρεσσι κοτεσσάμενος χαλεπήνῃ, οἳ βίῃ εἰν ἀγορῇ σκολιὰς κρίνωσι θέμιστας, ἐκ δὲ δίκην ἐλάσωσι, θεῶν ὄπιν οὐκ ἀλέγοντες*). Dem Achilleus, der oft als Liebling der Götter bezeichnet wird, mufs Thetis nachdrücklich der Götter und Zeus' besonderen Zorn verkündigen, dafs er in böser Leidenschaft schnöde Unbarmherzigkeit an Hektor's Leichnam verübt (Il. ω, 113).

16. Gleich an dieser Stelle thut sich ein auffallender Contrast kund. Die nehmliche Erbarmungslosigkeit, von Achilleus an den vom Verderben bedrohten Achäern verübt, denen er trotz aller Genug-

thuung seinen Zorn gegen Agamemnon nicht opfern will, wie kommt sie in sein Herz? Ajas spricht es aus Il. *ι*, 636 (cf. 600); *σοὶ δὲ*, sagt er, *ἄλληκτόν τε κακόν τε θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι θεοὶ θέσαν εἵνεκα κούρης οἴης*. Und so erscheinen denn die Götter vermöge der Macht, die sie über das menschliche Gemüth üben, häufig als Versucher und Verführer, wie z. B. Helena Od. *δ*, 261 geradezu sagt: *ἄτην δὲ μετέστενον, ἣν Ἀφροδίτη δῶχ'*, was dem allgemeinen Glauben so wenig widerspricht, daſs auch Penelope nicht ihr selbst, sondern göttlichem Antrieb ihre Schuld beimisst: *τὴν δ' ἤτοι ῥέξαι θεὸς ὤρορεν ἔργον ἀεικές* Od. *ψ*, 222. Ist doch selbst Oidipus zur Herrschaft von Theben gekommen und dadurch in seine Sünden gerathen *θεῶν ὀλοὰς διὰ βουλάς* Od. *λ*, 276. Jede Vorstellung von einer bloſsen Zulassung der Götter ist fern zu halten; denn Il. *δ*, 64 sqq. schlägt Here vor und Zeus willigt ein, daſs Athene sich unter die Troer und Achäer begebe, und erstere zum Bruch des vor Paris' und Menelaos' Zweikampf geschlossenen Vertrags, zum M e i n e i d (vgl. *γ*, 299) verleite (Il. *δ*, 66: *πειρᾶν δ', ὥς κε Τρῶες ὑπερκύδαντας Ἀχαιοὺς ἄρξωσι πρότεροι ὑπὲρ ὅρκια δηλήσασθαι*), was nun auch wirklich geschieht. Autolykos, Odysseus' mütterlicher Groſsvater, zeichnet sich vor allen Menschen aus *κλεπτοσύνῃ θ' ὅρκῳ τε*, durch listige Gaunerkunst und falsches Schwören. Diese Fertigkeit hat ihm Hermes selbst verliehn (*θεὸς δέ οἱ αὐτὸς ἔδωκεν, Ἑρμείας* Od. *τ*, 396), wie die Götter vielfach den Menschen auch gute Künste verleihn. Trug und Arglist übt ferner Zeus, indem er den Heeresfürsten Agamemnon durch das verderbliche Traumgesicht in den Kampf treibt, in welchem er ihn besiegen lassen will (Il. *β*, init.), desgleichen Ares, indem er dem Menelaos Kampfmuth eingiebt, um ihn unter Aeneas' Händen fallen zu sehn (Il. *ε*, 563), so daſs Telemach Od. *π*, 194 in der Erkennungsscene nicht Unrecht hat, zu fürchten, ein Gott

möge

möge sein Spiel mit ihm treiben, ὄφρ᾽ ἔτι μᾶλλον ὀδυρόμενος στεναχίζοι. Und wie teuflisch ist der Betrug, den Athene in Deiphobos' Gestalt mit Hektor spielt in dessen letzter Noth, wo sie den arglosen, der den helfenden Bruder neben sich zu sehn glaubt, mit gleifsnerischer Schmeichelrede berückt, seinem Verderben entgegen zu gehen (Il. χ, 226—299). Und selbst wo es nicht so hohe Interessen gilt, sondern nur Befriedigung einer persönlichen Feindschaft, ist der Mensch der göttlichen Tücke preisgegeben. Dafs Diomedes mit seinem Gespann des Eumelos, von Apollon erzogene Rosse (Il. β, 766) nicht überhole, schlägt ihm dieser boshaft die Peitsche aus der Hand (Il. ψ, 384), gleichwie Athene, damit Odysseus im Wettlauf siege, den Ajas ausgleiten und fallen lässt (ib. 774: βλάψεν γὰρ Ἀθήνη).

17. Weiter findet Herodots berühmter Ausspruch φθονερὸν τὸ θεῖον*) schon bei Homer seine volle Bestätigung. Poseidon neidet den Achäern die Mauer und den Graben, mit denen sie, ohne vorher Hekatomben zu opfern, ihr Lager geschützt haben; deren Ruhm werde sich, fürchtet er, über die ganze Welt verbreiten, während die von ihm und Apollon um Troja gebaute der Vergessenheit anheimfalle (Il. η, 446 sq.). Derselbe neidet den Phäaken die glücklichen Fahrten, mit denen sie die Fremdlinge gefahrlos zur Heimath bringen (Od. ϑ, 565 sq.). Nicht nur gönnt Apollon dem Menelaos die Waffen des getödteten Euphorbos nicht (Il. ϱ, 71), sondern selbst den Kroniden dünkt Hektor's Siegesglück zu grofs, wenn er aufser der Rüstung Achill's auch noch dessen Gespann sich erbeutete (Il. ϱ, 450: ἦ οὐχ ἅλις, ὡς καὶ τεύχε᾽ ἔχει, καὶ ἐπεύχεται αὔτως;). Sogar sich unter einander gönnen die Götter kein Glück, wie Kalypso Od. ε, 119 klagt: σχέτλιοί ἐστε, θεοί, ζη-

*) Viele Nachweisungen hierüber giebt Lange verm. Schr. p. 238 f.

λήμονες ἔξοχον ἄλλων, οἵτε θεαῖς ἀγάασθε παρ' ἀνδράσιν εὐνάζεσθαι ἀμφαδίην, ἥν τίς τε φίλον ποιήσετ' ἀκοίτην, eine Mifsgunst, deren Opfer schon Orion und Jasion wurden. — So wird denn auch der Hafs der Götter, der auch Bellerophon am Ende seines Lebens zu Boden drückt, aus dem beständigen Glück zu erklären seyn, mit welchem der sieghafte Held eine Gefahr nach der andern bestanden und endlich ein Königreich und hausväterliche Ruhe sich erworben hatte (Il. ζ, 191—205). Ja die Vorstellung der homerischen Menschheit hat den Göttern in den Erinnyen gleichsam ein Werkzeug geschaffen, ununterbrochenes Glück, das selbst schuldlos als unnatürlich und ihre Vorrechte beeinträchtigend erscheint, wie Schuld und Sünde zu rächen. Doch davon unten.

18. Ist nun schon der Neid der Götter fähig, sich in Hafs zu verwandeln, wie viel weniger wird dieser fehlen, wo die Gottheit persönlich beleidigt worden ist. Aphrodite sagt Il. γ, 414 zu Helene'n: *μή μ' ἔρεθε, σχετλίη· μὴ χωσαμένη σε μεθείω, τὼς δέ σ' ἀπεχθήρω, ὡς νῦν ἔκπαγλ' ἐφίλησα, μέσσῳ δ' ἀμφοτέρων μητίσομαι ἔχθεα λυγρὰ, Τρώων καὶ Δαναῶν, σὺ δέ κεν κακὸν οἶτον ὄληαι.* Nimmer vergeben Here und Athene den unschuldigen (Il. δ, 31 sq.) Troern das Urtheil des Paris (Il. ω, 25—30); ja es ist jene, um ihre Rachsucht ersättigen zu können, deren Gröfse Zeus in den Worten schildert: *εἰ δὲ σύγ' — ὠμὸν βεβρώθοις Πρίαμον Πριάμοιό τε παῖδας ἄλλους τε Τρῶας, τότε κεν χόλον ἐξακέσαιο* (δ, 34 sq.), sogar die drei ihr liebsten Städte zum Entgelt für Troja zu geben bereit, und motivirt noch obendrein ihr rachedurstiges Begehren nach der Troer Untergang mit dem kleinlich selbstsüchtigen Grunde, dafs ja doch die Mühe und der Schweifs nicht vergeblich seyn dürfe, die sie zur Versammlung des Griechenheers aufgewendet (ib. 26—28 coll. 57). Vgl. was Il. η, 27. 31 Apollon von Athene sagt, und was sie Il. χ, 178 ff. selber spricht. Poseidon's ganze Stellung zu Odysseus in der Odyssee

ist nicht die einer strafenden, sondern einer rachesüchtigen Gottheit (vgl. Od. *α*, 19 sq. mit *ε*, 377—379). Wegen eines Opfers, zu dem sie nicht geladen war, sendet Artemis dem Aitoler Oineus den Eber ins Land (Il. *ι*, 533 sq.), und was Laomedon der Troer an Apollon und Poseidon gesündigt, die er um ihren Lohn für die Dienstarbeit betrog, das will letzterer an den Nachkommen rächen, auf dafs sie untergehen *πρόχνυ κακῶς σὺν παισὶ καὶ αἰδοίῃς ἀλόχοισιν* (Il. *φ*, 460.)

Nun ist es freilich wahr: die Götter sind auch *στρεπτοὶ*, versöhnbar (Il. *ι*, 497), und ihr Beispiel wird dem Achilleus von Phoinix als Motiv zur Versöhnlichkeit vorgehalten. Eine Sühnung Apollon's durch Gutmachen des Verbrochenen, so wie durch Gebet und Opfer ist der Inhalt eines grofsen Theils von Il. *α*. Weil aber der Zorn der homerischen Gottheit nicht sowohl der Sünde, als vielmehr der Person des Menschen gilt, wird derselbe durch Anerkennung und Abthun der Sünde durchaus nicht in jedem Falle gestillt. Es kann die persönlich beleidigte Gottheit den Werth des an ihr begangenen Vergehens nach jedesmaligem Belieben so hoch anschlagen, dafs alle von Menschen dargebotene Genugthuung immer unter diesem Werthe bleibt. Belege dafür geben besonders Here und Athene; letztere namentlich versagt dem Gebete der Troerinnen, das sie ihr nebst dem *πέπλος* und einem Gelübde darbringen (Il. *ζ*, 286—311), die Gewährung (*ὣς ἔφατ' εὐχομένη· ἀνένευε δὲ Παλλὰς Ἀθήνη*), und Agamemnon täuscht sich, indem er vor der Abfahrt von Troja ihren schrecklichen Zorn durch Opfer zu versöhnen hofft (*νήπιος*, sagt Nestor Od. *γ*, 146, *οὐδὲ τὸ ᾔδη, ὃ οὐ πείσεσθαι ἔμελλεν· οὐ γάρ τ' αἶψα θεῶν τρέπεται νόος αἰὲν ἐόντων*). Alle Götter fühlen Mitleid, als Hektor's Leiche von Achilleus so schmählich gemifshandelt wird, und wollen sie durch Apollon ihm stehlen lassen; allein, heifst es Il. *ω*, 25, *οὐδέ ποθ' Ἥρῃ* (sc. *ἑήνδανε τοῦτο*), *οὐδὲ Ποσειδάων', οὐδὲ γλαυκώπιδι κούρῃ, ἀλλ' ἔχον, ὥς σφιν*

πρῶτον ἀπήχθετο Ἴλιος ἱρὴ κ. τ. λ. Eben so steht Od. α, 19: θεοὶ δ᾽ ἐλέαιρον ἅπαντες, νόσφι Ποσειδάωνος· ὁ δ᾽ ἀσπερχὲς μενέαινεν ἀντιθέῳ Ὀδυσῆϊ. Immer ist also das Maafs des persönlichen Grolls auch das Maafs ihrer Versöhnbarkeit, so wie sie im Mitleid mit einem unglücklichen Günstling nur ihrer eigenen Liebe zu diesem genug thun, z. B. Zeus Il. χ, 168: ὢ πόποι, ἦ φίλον ἄνδρα διωκόμενον περὶ τεῖχος ὀφθαλμοῖσιν ὁρῶμαι· ἐμὸν δ᾽ ὀλοφύρεται ἦτορ Ἕκτορος, ὅς μοι πολλὰ βοῶν ἐπὶ μηρί᾽ ἔκηεν κ. τ. λ.

19. Somit bleiben die Götter auch auf diesem Gebiet' im Bereiche gewöhnlicher, menschlicher Natürlichkeit stehn, dem sie denn auch überhaupt in allen Erleidnissen des Gemüthes vollständig angehören. Ihre Göttlichkeit überhebt sie der Furcht nicht: die grofsartigen Verse Il. α, 528—530, in welchen Zeus geschildert wird, wie er mit dem versicherungskräftigen Neigen des majestätischen Hauptes den Olymp erschüttert, folgen unmittelbar auf Aeufserungen seiner Besorgniss vor Here, wenn diese von der geleisteten Zusage Kunde bekomme (ib. 518—523). Von dem durch Lykurgos gescheuchten Dionysos heifst es Il. ζ, 136: Θέτις δ᾽ ὑπεδέξατο κόλπῳ δειδιότα· κρατερὸς γαρ ἔχε τρόμος ἀνδρὸς ὁμοκλῇ, und bei Scylla's Anblick würde sich auch ein Gott des Grausen's nicht erwehren können Od. μ, 87. Wie sehr die Götter der Lust und Lüsternheit erliegen, beweisen die Geschichten in Il. ξ und Od. θ, und wenn Il. ρ, 567 von Athene gesagt wird: γήθησεν δὲ θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη, ὅττι ῥά οἱ πάμπρωτα θεῶν ἠρήσατο πάντων, so ist das ganz die Freude einer sich geehrt fühlenden menschlichen Persönlichkeit (während Od. γ, 52: χαῖρε δ᾽ Ἀθηναίη πεπνυμένῳ ἀνδρὶ δικαίῳ, οὕνεκά οἱ προτέρῃ δῶκε χρύσειον ἄλεισον einen andern Charakter, den der Freude über Peisistratos' sorgfältige Beachtung der θέμιστες, trägt); — so wie ihr ingleichen auch ein menschliches Ergötzen an den schönen goldbeschlagenen Hörnern des Opferthiers zugetraut wird

(Od. γ, 437: ὃ δ' ἔπειτα βοὸς κέρασιν περιχεῦεν ἀσκήσας, ἵν' ἄγαλμα θεὰ κεχάροιτο ἰδοῦσα· cf. Od. π, 185). Vgl. Od. θ, 509: ἄγαλμα θεῶν θελκτήριον. Verräth sich doch selbst in dem Genufse, den der Gott beim Anblick einer lieblichen Gegend empfinden kann (Od. ε, 73: ἔνθα κ' ἔπειτα καὶ ἀθάνατός περ ἐπελθὼν θηήσαιτο ἰδὼν καὶ τερφθείη φρεσὶν ᾗσιν), ein Mangel, eine Bedürftigkeit seiner Natur *).

20. Wir haben bisher die Natur der Gottheit so viel als möglich für sich, d. h. zwar in vielfältiger Beziehung auf das Nicht-Göttliche, aber doch nicht im Gegensatze zu demselben betrachtet. Wir haben das menschliche Bewufstseyn bemüht gefunden, die Gottheit in jeder Beziehung über den Bereich des Menschlichen emporzuheben. Da stellte sich denn jederzeit ein Widerspruch des menschlichen Glaubens von den Göttern mit der Wirklichkeit der im Epos handelnd eingeführten Gottheit heraus. Die Menschen Homer's denken besser von ihren Göttern, als diese sind; es ist die Erscheinung derselben der Vorstellung, die sich der Mensch von ihnen bildet, durchaus nicht angemessen, oder es ist vielmehr die Vorstellung trotz ihres Bemühens im Denken der Gottheit sich selbst vom Irdischen zu entkleiden, unmittelbar und *eodem actu* wieder irdische, menschliche Vorstellung. Die Sehnsucht, das Bedürfniss des Menschen nach einer Gottheit, die nicht Bein von seinem Bein und Fleisch von seinem Fleisch ist, reicht weiter, als sein Vermögen, diesem Bedürfniss Befriedigung zu schaffen. Und doch rastet diese Sehnsucht nicht; die Menschheit wäre nicht göttlichen Geschlechts, wenn sie sich mit einer Gottheit lediglich menschlichen Geschlechts begnügte. Etwas mufs der Gottheit eigen seyn, wodurch sie sich nicht blos dem Grade

*) Vgl. die naive Stelle Hymn. Herm. 130: ἔνθ' ὁσίης κρεάων ἠράσσατο κύδιμος Ἑρμῆς· ὀδμὴ γάρ μιν ἔτειρε καὶ ἀθάνατόν περ ἐόντα.

nach, nicht blos dann und wann, sondern qualitativ und jederzeit vom Menschen unterscheidet. Dieses entscheidende Etwas, diese wesentlich den Gott vom Menschen trennende Bestimmtheit kann der Mensch nur da finden, wo er sich selbst ein Ziel gesetzt sieht, über welches mit der Vorstellung hinauszugehn ihm unmöglich ist, ohne etwas qualitativ Anderes, denn er selbst ist, zu schaffen. Dieses Ziel ist der leibliche Tod. Das menschliche Bewufstseyn kann sich eine minder hinfällige, minder leidende, minder unsittliche, aber, ohne die Gottheit selbst aufzugeben, nimmer mehr nur eine minder sterbliche, etwa blos länger lebende Gottheit vorstellen. Jenseits der Sterblichkeit liegt sogleich die Unsterblichkeit, und, da das eigentliche Selbst des homerischen Menschen, das er im Tode verliert, der Leib ist, die leibliche Unsterblichkeit. Und dafs diese es ist, welche den homerischen Gott zum Gotte macht, dafs derselbe ein „*ἀθάνατος ἄνθρωπος*" ist, werden wir nachzuweisen im Stande seyn.

21. Homer, der bei der Wahl seiner Beiwörter am Gegenstande stets das am meisten bezeichnende, am stärksten individualisirende Moment herausgreift, nennt die Götter nicht nur von ihrem Aufenthalt *ἐπουράνιοι*, *Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες* (Gegensatz: *ἐπιχθόνιοι*, *χαμαὶ ἐρχόμενοι ἄνθρωποι*) oder von ihrer Lebensweise *μάκαρες*, *ῥεῖα ζώοντες*, *ἀκηδέες* (Gegensatz: *δειλοὶ βροτοί*), sondern auch äufserst häufig *αἰὲν ἐόντες* (z. B. Il. *α*, 290), *αειγενέται* (Il. *ζ*, 527), *οὔτοι μόρσιμοι* (Il. *χ*, 13), *ἀθάνατοι καὶ ἀγήραοι* (Il. *ϑ*, 539 vgl. *ϱ*, 444), die Menschen dagegen *καταθνητοὶ*, *βροτοὶ*, auch *θνητοὶ βροτοὶ* (Od. *β*, 3), so dafs *βροτὸς*, so viel als *πάλαι πεπρωμένος αἴσῃ* Il. *π*, 441, förmliches Substantivum für *ἄνθρωπος* wird, und *ζωοὶ βροτοὶ* Il. *σ*, 539 lebendige Menschen heifsen im Gegensatze der blos abgebildeten.

22. Ist demnach der Mensch darin Mensch, dafs er sterblich ist, so wird er unmittelbar zum Gott wer-

den, sobald er Unsterblichkeit empfängt. Dies sehen wir an Odysseus. Ohne erst durch den Tod hindurchgehen, ohne in seiner sittlichen Natur irgend eine Umwandlung erleiden zu müssen, wäre er, wie er eben leibt und lebt, auf der Stelle ein Gott, wenn er seinem Leibe (durch den Genufs der Ambrosia, wie wir sehen werden) von Kalypso ewige Dauer und Jugend geben liefse (Od. ε, 135; 209). Minder beweisend, jedoch analog ist die Verheifsung, die nach Od. δ, 561 sq. dem Menelaos wird, dafs er nicht in Argos sterben, sondern als Eidam des Zeus in das elysische Gefilde versetzt werden solle; denn dessen Bewohner werden, wenn sie schon ein göttergleiches Leben führen, v. 565 noch Menschen genannt (auch ist nicht vom Genufs der Ambrosia die Rede). Aber das Beispiel einer an einem Menschen wirklich vollzogenen Erhebung zur Gottheit haben wir an Leukothea, von welcher es Od. ε, 334 heifst: *ἣ πρὶν μὲν ἔην βροτὸς αὐδήεσσα, νῦν δ᾽ ἁλὸς ἐν πελάγεσσι θεῶν ἐξέμμορε τιμῆς*, und welche wir mit ihrer Erhebung zur Göttin zugleich mit allen Vorrechten göttlicher Macht und Wirksamkeit ausgestattet sehn. Auch an den von Eos geraubten Kleitos (Od. ο, 250) und an Ganymedes mufs erinnert werden (Il. υ, 234 sq.), wenn auch deren Persönlichkeit nirgends bei Homer bestimmt als eine göttliche hervortritt. Von Herakles und den Dioskuren, von denen wegen ihrer wenigstens halben Unsterblichkeit Od. λ, 304 gesagt wird: *τιμὴν δὲ λελόγχασ᾽ ἶσα θεοῖσιν*, wird am Schlusse des letzten Abschnitts die Rede seyn.

23. Wird nun der Mensch durch Mittheilung der Unsterblichkeit zum Gott, so mufs der Gott, wenn er seine Unsterblichkeit aufgiebt, sich selbst und sein innerstes Wesen aufgeben. Darum bindet der Eid bei der Styx die Götter unauflöslich. Denn der Schwörende erkennt dasjenige, bei dem er schwört, als eine Macht an, der er sich, wenn er den Eid bricht, ergiebt. Nun ist die Styx ein Flufs und Repräsen-

tant des Todtenreichs, und der bei ihr schwörende Gott will, falls er eidbrüchig würde, der Macht des Todes verfallen, das heifst seiner Gottheit verlustig seyn. Vgl. Nitzsch II. p. 30 *). Heifst nun aber dem Tod anheimfallen so viel als aufhören ein Gott zu seyn, so ist die leibliche Unsterblichkeit das wesentliche Element des Göttlichen.

24. Weil aber die unsterblichen Götter nicht von Ewigkeit sind, sondern einmal in die Welt hereingeboren wurden, so kann ihre Unsterblichkeit nur als zeitliche Fortdauer einer unzerstörbaren, unverwüstlichen Leiblichkeit gefasst werden, und erfordert zu ihrer vollkommenen Verwirklichung nothwendig ewige Jugendlichkeit. Das Nichtige einer blos abstrakten, das nackte Seyn bewahrenden Unsterblichkeit hat das Bewufstseyn des griechischen Volks in der nachhomerischen Mythe von Tithonos ausgesprochen (Hymn. Aphrod. 219 ff.). Es kommt also darauf an, dafs der Leib erhalten werde, wie er ist; Odysseus' Leib braucht z. B. nicht erst von gröberen, irdischen Substanzen gereinigt zu werden; es würde höchstens in ihm durch das Essen der Ambrosia eine Verwandlung des Blutes in den ἰχῶϱ vorgehn (vgl. Il. ε, 341 sq.). Hieraus erklärt sich, dafs Alles, was den Göttern angehört, unsterblich ist, wie sie selbst; es darf ihm zu diesem Behufe nur seine Dauer erhalten, nicht irgend eine besondere, irdischen Dingen nicht zukommende Qualität ertheilt werden, wiewohl sichs von selber versteht, dafs alles göttliche Werk oder Besitzthum an Schönheit und Trefflichkeit das menschliche übertrifft. Die Beiwörter ἀϑάνατος, ἀμβϱόσιος, welches letztere Wort erst im Hymn. auf Herm. 230 von Personen gebraucht

*) Putsche *de juramento Stygio* sucht in einer gründlichen Deduktion zu erweisen, dafs Zeus Vollstrecker der Strafe des bei der Styx geschworenen Meineides, die Strafe selbst aber Verstofsung in den Tartaros sey. Ich kann diese Vorstellung nicht recht homerisch finden.

wird, erklären sich somit von selbst durch das neben ihnen und statt ihrer gebrauchte ἄφϑιτος. Genannt aber werden unsterblich aufser den Gliedern (das Haupt und die Haare des Zeus, Il. α, 529, die Locken Here's, ξ, 176) und Werken der Götter (Kalypso's Gewebe, Od. κ, 222) ihre Kleider (ἄμβροτα εἵματα Kalypso's Od. η, 260, der Nereiden ω, 59 (vgl. Il. π, 670), ἀμβροτον ἑανὸν Here's Il. ξ, 178, der Artemis φ, 507, ἀμβρ. κρήδεμνον Ino's Od. ε, 346, die πέδιλα Od. α, 97; ε, 45; Il. ω, 341), ihre Wohnungen (Il. ν, 22; σ, 370; Od. δ, 79), ihr Geräthe (Il. ε, 722; ϑ, 434) und ihr Salböl (Il. ξ, 171; Od. ϑ, 365). Unsterblich und ewig jung sind ihrer Abkunft von Boreas und der Harpyie Podarge wegen auch die Rosse Achill's, Il. π, 149—154; 867; ϱ, 77; ψ, 277, und aus gleichem Grunde wohl auch, wenn schon es nicht ausdrücklich gesagt wird, Adrast's Orion Il. ψ, 347.

25. Wenn aber die Unsterblichkeit der homerischen Götter nichts anders als zeitliche Fortdauer ihrer Leiblichkeit ist, so ist für den Menschen hiemit die Nöthigung vorhanden, sich dieselbe ernährt und unterhalten zu denken von aufsen her, durch den Genufs von Nektar und Ambrosia. Im Hymn. auf Apoll. Del. 127 wird sich das neugeborene Götterkind seiner selbst und seiner Gottheit unmittelbar nach dem Genusse von Ambrosia bewufst. Dieser Genufs ist es, der den Menschen unsterblich machen würde, wenn er ihm gestattet wäre; denn Odysseus, der die Unsterblichkeit ausschlägt, geniefst bei Kalypso nur irdische Speise, während die Göttin selbst sich mit der Götterspeise nährt (Od. ε, 196—199 vgl. Il. ε, 341). Diese Ambrosia selbst aber, deren Existenz vorausgesetzt wird *), ist, wie Buttmann im Lexilog. I.

*) Nach Od. μ, 63 (vgl. dagegen Il. ε, 777) wird sie dem Zeus durch Tauben, dem Symbole der Fremde und der Schnelligkeit (Göttling im Hermes B. 29 Hft. 2 p. 264), gebracht, und zwar aus dem Westen, wo alles Köstliche

p. 133 schlagend erwiesen hat, nichts anders als der in Form von Speise real oder concret gewordene Begriff der Unsterblichkeit (ἀμβροσία s. v. a. ἀθανασία: Lucian. Dial. Deor. 4 extr. bei Buttm.: νῦν δὲ ἄπαγε αὐτὸν (den Ganymed) ὦ Ἑρμῆ, καὶ πιόντα τῆς ἀθανασίας ἄγε οἰνοχοήσοντα ἡμῖν). Die Götter, sagt Buttmann, essen und trinken Unsterblichkeit (denn auch die Etymologie von νέκταρ — vgl. Pafsow — führt, besonders wenn man den Gebrauch des Adjektivs νεκτάρεος mit dem von ἀμβρόσιος vergleicht, auf dieselbe Bedeutung), wie sie sich mit der Schönheit selbst waschen (Od. σ, 192: κάλλεϊ μέν οἱ πρῶτα προςώπατα καλὰ κάθηρεν ἀμβροσίῳ, οἵῳπερ ἐϋστέφανος Κυθέρεια χρίεται vgl. Il. ξ, 170), und wie ihnen sonst auch, fügen wir hinzu, eine Eigenthümlichkeit ihres Wesens durch ein äufserliches Attribut beiwohnt, z. B. Aphrodite'n der Liebreiz durch den Gürtel des Reizes (Il. ξ, 214: ἦ καὶ ἀπὸ στήθεσφιν ἐλύσατο κεστὸν ἱμάντα, ποικίλον· ἔνθα δέ οἱ θελκτήρια πάντα τέτυκτο· ἔνθ' ἔνι μὲν φιλότης, ἐν δ' ἵμερος, ἐν δ' ὀαριστὺς πάρφασις κ. τ. ἑ.), dem Hermes die Kraft einzuschläfern und aufzuwecken durch seinen Stab (Il. ω, 343; Od. ε, 47: εἵλετο δὲ ῥάβδον, τῇ τ' ἀνδρῶν ὄμματα θέλγει, ὧν ἐθέλει, τοὺς δ' αὖτε καὶ ὑπνώοντας ἐγείρει) *). Dafs sich aber diese Ambrosia je nach der Natur derjenigen, die sie geniefsen, in verschiedenen Formen dar-

zu Hause ist (Göttl. zur Theog. 518; anders Müller Proleg. p. 370). Gerade so bringt bei Hes. Theog. 286 Pegasos dem Kroniden die Blitze (Näheres hierüber bei Voelcker Mythol. des Jap. Geschl. p. 187). Spätere Fabel ist, die Ambrosia quelle nahe bei Zeus' Schlafgemach im Elysium. Nach den Orphikern ist sie von Demeter geschaffen worden (μήσατο δ' ἀμβροσίην καὶ ἐρυθροῦ νέκταρος ἄρθρον, bei Lob. Aglaoph. p. 538; Düntzer p. 82).

*) Vergl. die Hesiodische Mythe von Zeus und Metis Theog. 886 ff.; v. 899: ἀλλ' ἄρα μιν Ζεὺς πρόσθεν ἑὴν ἐγκάτθετο νηδὺν, ὡς δή οἱ φράσσαιτο θεὰ ἀγαθόν τε κακόν τε.

stellen kann, scheint hervorzugehn aus Il. ε, 777: *τοῖσιν δ᾽* (den Rossen Here's) *ἀμβροσίην Σιμόεις ἀνέτειλε νέμεσθαι*, in welcher Stelle der Ausdruck *ἀνέτειλε* auf Gras deutet (vgl. das *ἀμβρόσιον εἶδαρ*, Il. ε, 369 von Iris den Rossen des Ares, ib. ν, 35 von Poseidon den seinigen vorgelegt).

Aber unsterblich wird durch den Genufs der Ambrosia nur, wem er beständig zu Theil wird; denn Achilleus, der aus Kampf- und Rachbegierde sich der Nahrung geweigert, wird nicht sofort unsterblich, als ihm Il. τ, 353 Athene Nektar und Ambrosia einträufelt. Es kommt ihr also nur eine relativ-, nicht absolut erhaltende Kraft zu; daher sie dient, Leichname vor der Verwesung oder sonstiger Verunstaltung zu bewahren, den des Patroclos Il. τ, 38: *Πατρόκλῳ δ᾽ αὖτ᾽ ἀμβροσίην καὶ νέκταρ ἐρυθρὸν στάξε κατὰ ῥινῶν, ἵνα οἱ χρὼς ἔμπεδος εἴη·* den Sarpedon's Il. π, 670. Il. ψ, 186 heifst es von Aphrodite in Bezug auf Hektor's Leiche: *ῥοδόεντι δὲ χρῖεν ἐλαίῳ, ἀμβροσίῳ, ἵνα μή μιν ἀποδρύφοι (᾽Αχιλλεὺς) ἑλκυστάζων.* Vor der Fäulniss schützt hier Apollon durch Abhaltung der Sonnenstrahlen. Zur Vertilgung des unerträglichen Robbengeruchs dient sie Od. δ, 445 mittelst ihres lieblichen Duftes.

26. So hätten wir denn die Götter unsterblich, aber das Princip und die Quelle ihrer Unsterblichkeit aufser ihnen gefunden, sodafs ihnen eine vollständige Allgenugsamkeit, ein reines Beruhen auf sich selbst sogar in dieser Hinsicht nicht eigen ist. Wir erkennen hieraus wiederum aufs deutlichste, wie unmöglich es dem seine Götter aus sich selbst schaffenden Bewufstseyn des Menschen wird, über seine eigene Natur vollständig und qualitativ hinauszugehn. Er mufs, wenn er eine Gottheit haben will, die Schranke, welche ihm selbst durch den Tod gesetzt ist, aufheben; aber auch durch Aufhebung derselben hat er erst ein Nicht-Sterbliches, kein innerlichst und durch sich selbst Unsterbliches gewonnen.

Dieses Nichtsterbliche erscheint ihm in seiner vom Tode befreiten Existenz sofort wieder eben so bedingt, wie er sich, so lange er währt, in der seinigen; es darf daher die Bedingung dieser Nicht-Sterblichkeit nur auch ihm zu Theil, er darf nur zum Genusse der aufser ihm vorhandenen Unsterblichkeit zugelassen werden, und er ist sofort dasselbe, was sein Gott ist. Ja es ist sogar diese Freiheit vom Tode kein unbedingt und in jedem Falle wünschenswerthes Glück; denn Odysseus zieht die Rückkehr in seine Familie, in Haus und Hof dieser ihn seiner menschlichen Verhältnisse beraubenden Unsterblichkeit vor. Denn was Nitzsch zu Od. *ε*, 136 bemerkt, dafs Odysseus die Unsterblichkeit nicht verschmähe, sondern Kalypso's Zusage für eitel halte, besagt der von ihm citirte Vers *η*, 258: *ἀλλ᾽ ἐμὸν οὔποτε θυμὸν ἐνὶ στήθεσσιν ἔπειθεν* durchaus nicht. Odysseus sagt: sie konnte mich nicht bereden, zu thun, mir gefallen zu lassen, was sie wollte; vgl. z. B. Il. *χ*, 78; Od. *α*, 43; *ι*, 500 etc. Die leibliche Fortdauer, die ihn von den Schrecken des Todes befreit, ist nicht einladend genug, ihn innerlich von den Verhältnissen zu lösen, in welchen er die einzigen Garantieen eines wünschenswerthen Glückes hat. Somit sinkt das Einzige, was der Gott vor dem Menschen absolut voraus hat, das, worin das eigentliche Wesen seiner Göttlichkeit ruht, unter Umständen zu wesenloser Nichtigkeit herab. Gleichwohl knüpfen sich an das Moment der Unsterblichkeit, als an das erste wahrhaftig dem Gottesbegriff gemäfse, Berechtigungen, welche die Wichtigkeit dieses schwachen Abglanzes von Wahrheit ins Licht zu stellen geeignet sind.

27. Indem nämlich das menschliche Bewufstseyn in dieser Vorstellung von der leiblichen Unsterblichkeit seiner Götter über die Schranken irdischer Hinfälligkeit absolut hinausgegangen ist, hat es eine Basis des Zutrauens zu seiner Götterwelt gewonnen, welchem gemäfs es sich von ihnen in aller und jeder

Beziehung beherrscht weiſs. In der Unsterblichkeit des Gottes liegt sein Werth und seine Würde; mit der Vorstellung von dieser ist unmittelbar auch die der Macht verknüpft, die ihm das Endliche, dem Tode Verfallene, sich gegenüber eingeräumt denkt. Dieses Bewuſstseyn, daſs der Gott eben kraft seiner Unsterblichkeit eine die menschliche weit überragende Macht besitzt, findet sich bei dem Dichter auch deutlich ausgesprochen; z. B. Il. *τ*, 21: *μῆτερ ἐμὴ, τὰ μὲν ὅπλα θεὸς πόρεν, οἷ' ἐπιεικὲς ἔργ' ἔμεν ἀθανάτων, μηδὲ βροτὸν ἄνδρα τελέσσαι·* *υ*, 368: *καί κεν ἐγὼν ἐπέεσσι καὶ ἀθανάτοισι μαχοίμην· ἔγχεϊ δ' ἀργαλέον, ἐπειὴ πολὺ φέρτεροί εἰσιν*, und besonders anschaulich Il. *ψ*, 276: *ἴστε γὰρ, ὅσσον ἐμοὶ ἀρετῇ περιβάλλετον ἵπποι· ἀθάνατοί τε γάρ εἰσιν·* Od. *ψ*, 81: *μαῖα φίλη, χαλεπόν σε θεῶν αἰειγενετάων δήνεα εἴρυσθαι, μάλα περ πολυΐδριν ἐοῦσαν.* Weil aber die übermenschliche Macht der Götter doch eine Sphäre ihrer Wirksamkeit haben muſs, in der sie sich wahrhaft bethätigen kann, so wird sie sofort als eine Macht über den Menschen gedacht. Dieser bezieht die Macht, die er über sich gestellt hat, unmittelbar wieder auf sich, weiſs sich mit all' seinem Denken und Thun innerhalb des Bereiches derselben, und findet somit seine ganze Welt in jeder Hinsicht und nach allen Richtungen von ihr beherrscht und durchwaltet.

28. So erkennt denn zuvörderst der homerische Mensch in den Göttern die Lenker und Urheber des Geschicks der Völker und Staaten an. Il. *η*, 209 lesen wir, daſs Ares in den Krieg unter Männer geht, *οὕςτε Κρονίων θυμοβόρου ἔριδος μένεϊ ξυνέηκε μάχεσθαι.* Od. *ϑ*, 82 heiſst es: *τότε γάρ ῥα κυλίνδετο πήματος ἀρχη Τρωσί τε καὶ Δαναοῖσι Διὸς μεγάλου διὰ βουλὰς*, und ib. 579 ist von Ilios' Untergang gesagt: *τὸν δὲ θεοὶ μὲν τεῦξαν, ἐπεκλώσαντο δ' ὄλεθρον.* Hektor's Hoffnungen auf Errettung (Il. *ζ*, 526: *αἴ κέ ποθι Ζεὺς δώῃ, ἐπουρανίοισι θεοῖς αἰειγενέ-*

τησιν κρητῆρα στήσασθαι ἐλεύθερον ἐν μεγάροισιν, ἐκ Τροίης ἐλάσαντας ἐϋκνήμιδας Ἀχαιούς, cf. θ, 526), Agamemnon's Erwartungen (Il. θ, 287: αἴ κέν μοι δώῃ Ζεύς τ' αἰγίοχος καὶ Ἀθήνη Ἴλιον ἐξαλαπάξαι ἐϋκτίμενον πτολίεθρον) und Klagen (Il. β, 116: καί με κελεύει (Ζεὺς) δυσκλέα Ἄργος ἱκέσθαι), Chryses' gute Wünsche (Il. α, 18: ὑμῖν μὲν θεοὶ δοῖεν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες ἐκπέρσαι Πριάμοιο πόλιν, εὖ δ' οἴκαδ' ἱκέσθαι) sprechen gleichmäfsig den Glauben aus, dafs die gröfseste Geschichte, die auf Erden je geschah (Nibelungenl.), ihrem Ursprung und Ende nach auf den Göttern beruhe. Priamos weist sogar die Vorstellung, dafs menschliches Thun, d. i. Helena's Schuld, die Noth herbeigeführt habe, ausdrücklich ab Il. γ, 164: οὔτι μοι αἰτίη ἐσσὶ, θεοί νύ μοι αἴτιοί εἰσι, gerade wie Il. ν, 222 Idomeneus das Unglück der Schlacht unmittelbar von Zeus herleitet: ὦ Θόαν, οὔτις ἀνὴρ νῦν αἴτιος, ὅσσον ἔγωγε γιγνώσκω —, ἀλλά που οὕτω μέλλει δὴ φίλον εἶναι ὑπερμενέϊ Κρονίωνι νωνύμνους ἀπολέσθαι ἀπ' Ἄργεος ἐνθάδ' Ἀχαιούς. Und was insbesondere die Geschichten der Ilias selbst betrifft, so stellt deren Prooemium die Folge vom Hader der Könige, den Tod so vieler Helden, dar als Erfüllung der βουλὴ Διός. Denn vollständig erläutert wird dieses, Od. λ, 297 wiederkehrende Διὸς δ' ἐτελείετο βουλὴ durch Il. τ, 270:

Ζεῦ πάτερ, ἦ μεγάλας ἄτας ἄνδρεσσι δίδοισθα.
Οὐκ ἂν δήποτε θυμὸν ἐνὶ στήθεσσιν ἐμοῖσιν
Ἀτρείδης ὤρινε διαμπερές, οὐδέ κε κούρην
ἦγεν, ἐμεῦ ἀέκοντος, ἀμήχανος· ἀλλά ποθι Ζεὺς
ἤθελ' Ἀχαιοῖσιν θάνατον πολέεσσι γενέσθαι,

so dafs bei der μήνιος ἀπόῤῥησις Achilleus über diese Zwietracht dasselbe Bewufstseyn ausspricht, was der Dichter von derselben im Prooemium der μῆνις hat, dafs nämlich Alles, wie es gekommen, so habe kommen müssen, weil Zeus es gewollt, der die Gemüther der Sterblichen also lenke, dafs sie mit

ihren Handlungen lediglich unbewuſste und unfreie Vollstrecker seines Willens seyen (vgl. Il. *ο*, 593: *Τρῶες δὲ, λείουσιν ἐοικότες ὠμοφάγοισιν, νηυσὶν ἐπεσσεύοντο, Διὸς δ᾽ ἐτέλειον ἐφετμάς κ. τ. ἑ.*). Aber nach den Motiven dieses Willens zu fragen, in der göttlichen Weltregierung einen Plan, ein providentielles Walten vorauszusetzen, liegt den Gedanken des homerischen Menschen völlig fern*); ihm erscheint alles Groſse, der Achäer Heereszug, Troja's Untergang, Helena's Verschuldung, der Penelope Treue und Leid von den Göttern nur darum herbeigeführt, damit die Menschen Stoff hätten zu Gesang, so daſs für ihn die weltgeschichtliche Bedeutung der That im Liede, dem sie das Leben giebt, aufgeht. Den Untergang von Ilios haben die Götter gefügt und Verderben den Menschen verhängt, *ἵνα ἦσι καὶ ἐσσομένοισιν ἀοιδή* (Od. *ϑ*, 580), Helene'n und Paris ein traurig Geschick auferlegt, „*ὡς καὶ ὀπίσσω ἀνθρώποισι πελώμεθ᾽ ἀοίδιμοι ἐσσομένοισιν*" (Il. *ζ*, 358), und durch die Tugend Penelope's den Sterblichen ein liebliches, durch Klytämnestra's Frevel ein

*) Interessant ist, wie sich die spätere Vorstellung diese *βουλὴ Διὸς* rationalisirend erklärt. Die Scholien zu Il. *α*, 4 bewahren aus den *Κυπρίοις* des Stasinos folgende Verse (bei Wolf Od. Bd. II. p. 533; Düntzer p. 12):

Ἦν ὅτε μύρια φῦλα κατὰ χθόνα πλαζόμενα . .
— — — *βαρυστέρνου πλάτος αἴης.*
Ζεὺς δὲ ἰδὼν ἐλέησε καὶ ἐν πυκιναῖς πραπίδεσσι
σύνθετο κουφίσαι ἀνθρώπων παμβώτορα γαῖαν
ῥιπίσας πολέμου μεγάλην ἔριν Ἰλιακοῖο,
ὄφρα κενώσειεν θανάτῳ βάρος· οἱ δ᾽ ἐνὶ Τροίῃ
ἥρωες κτείνοντο, Διὸς δ᾽ ἐτελείετο βουλή.

Die nämliche Vorstellung findet sich bei Eurip. Orest. 1640 (Dind.), Electra 1283 (Matth.). — Was übrigens die Providenz der Götter betrifft, so stellte schon Delbrück in der Abhandlung: *Homeri religionis quae ad bene beateque vivendum heroicis temporibus fuerit vis.* Magdeb. 1797 p. 11 folgende vollkommen richtige Sätze auf: *Dii non ita administrant res humanas, ut totam rerum et even-*

schauerliches Lied bereitet (Od. ω, 197: *τεύξουσι δ' ἐπιχθονίοισιν ἀοιδὴν ἀθάνατοι χαρίεσσαν ἐχέφρονι Πηνελοπείῃ. Οὐχ ὡς Τυνδαρέου κούρη κακὰ μήσατο ἔργα κουρίδιον κτείνασα πόσιν· στυγερὴ δέ τ' ἀοιδὴ ἔσσετ' ἐπ' ἀνθρώπους*) *).

29. Aber nicht blos im Ganzen und Grofsen ist die Handlung in den beiden Epopöen auf die *βουλὴ θεῶν* gebaut, in der Ilias auf die *βουλὴ Διὸς*, in der Odyssee auf die *βουλὴ Ἀθήνης* (Od. ε, 23: *οὐ γὰρ δὴ τοῦτον μὲν ἐβούλευσας νόον αὐτὴ, ὡς ἤτοι κείνους Ὀδυσεὺς ἀποτίσεται ἐλθών·* vgl. Od. ω, 479), sondern sie wird auch im Besondern und Einzelnen und zwar gleich von vorne herein (Il. α, 8; Od. α, 25) durch das Einschreiten der Götter bestimmt. Diefs geschieht aber auf doppelte Weise **). Denn entweder steht der Gott für seine Person aufser und über der Handlung

tuum seriem mente provida complectantur, praeteritis praesentia, praesentibus futura annectentes, sed ita, ut singulis eventibus fortuitis intersint. — Providentia divina, quae universi populi aut unius modo hominis totam vitam prospiciens singula quaeque ordinet et instituat, Homero non venit in mentem. Vergl. auch Nitzsch II. p. 113.

*) Wenn man nämlich letztere Stelle mit den beiden ersten zusammenhält, so sieht man deutlich, dafs die Worte: durch Penelope *werden* die Götter den Menschen Gesang bereiten nicht blos ausdrücken, sie würden bewirken, dafs man von nun an ihr Geschick als Stoff zu Liedern benütze, als könne das ohne besondere göttliche Dazwischenkunft nicht geschehn. Vielmehr will der Dichter sagen: die Götter haben durch Penelope's Geschick den Menschen Stoff zu Liedern bereitet, und diesen wird man von nun an benützen. In der Vorstellung des Dichters hat sich das, was geschehn wird, mit dem, was die Götter schon gethan haben, damit es geschehe, nicht scharf und bestimmt gesondert.

**) Heyne Exc. I. ad Il. α berührt den Unterschied, ohne näher auf die Sache einzugehn.

lung als eigentlicher Lenker und Leiter derselben, so dafs sie ohne den von ihm gegebenen Anstofs nicht weiter gehn würde, oder er ist bei derselben irgendwie persönlich betheiligt, in seinen Interessen verletzt, zu Zorn oder Mitleid aufgefordert, so dafs er ihr eine andere Wendung, als die sie genommen hat, um seiner selbst willen giebt oder zu geben versucht. So erkennen wir in Zeus' Absendung des verderblichen Traums (Il. β init.), in Iris' Abholen der Helena zur Mauer (Il. γ, 121), in Zeus' Entfernung Hektor's aus dem Schlachtgetümmel so lang Agamemnon tobt (Il. λ, 163), in dessen Herstellung eines Gleichgewichts im Kampfe (ib. 336), in seiner Absendung des Hermes zum Geleite des Priamos (ω, 331), in Athene's Vorbereitung der Erkennungsscene zwischen Odysseus und Telemach, nachdem Eumaios zur Stadt gegangen (Od. π, 155), in allem diesen Thun der Götter erkennen wir Hebel und Triebfedern der epischen Handlung. Aber in diesen Fällen sämmtlich greift die Gottheit um der Menschen willen ein; sie bethätigt ihre Macht über diese, indem sie regiert und waltet.

30. Ist aber irgend eine Handlung auf einen Punkt gediehen, wo sie der Gottheit eigenes Interesse berührt, wo sie deren Mitleid, Zorn, Mifsgunst erregt, da geschieht's, dafs sie um ihrer selbst willen einschreitet und der Handlung eine andere, ihren Interessen entsprechende Wendung giebt. Ein klares Bewufstseyn über dieses Verhältniss hat Achilleus, der Il. π, 91 sq. zu Patroklos, den er in die Schlacht sendet, folgendermassen spricht:

μηδ᾽ ἐπαγαλλόμενος πολέμῳ καὶ δηϊοτῆτι,
Τρῶας ἐναιρόμενος, προτὶ Ἴλιον ἡγεμονεύειν·
μήτις ἀπ᾽ Οὐλύμποιο θεῶν αἰειγενετάων
ἐμβήῃ· μάλα τούς γε φιλεῖ ἑκάεργος Ἀπόλλων.

Als Patroklos, dieser Warnung vergessend, wirklich zu weit vordringt, da kommt denn auch Apollon, tritt ihm in den Weg (ἐμβαίνει), und führt die Ka-

tastrophe der Ilias herbei (ib. 786 sqq.). Diese Art des göttlichen Eingreifens wird sehr häufig vom Dichter in der stehenden Form erzählt: und nun wäre wohl dies oder jenes geschehn, wenn nicht just der oder der Gott dazwischengetreten wäre; z. B. Il. *γ*, 374 (Zweikampf des Paris und Menelaos): *καί νύ κεν εἴρυσσέν τε καὶ ἄσπετον ἤρατο κῦδος, εἰ μὴ ἄρ' ὀξὺ νόησε Διὸς θυγάτηρ Ἀφροδίτη, ἥ οἱ ῥῆξεν ἱμάντα βοὸς ἶφι κταμένοιο·* Od. *δ*, 363 (Menelaos in Pharos): *καί νύ κεν ἤϊα πάντα κατέφθιτο καὶ μένε' ἀνδρῶν, εἰ μή τίς με θεῶν ὀλοφύρατο καί μ' ἐσάωσεν.* Vgl. Il. *β*, 156; *ε*, 311; *ϑ*, 130; *σ*, 165; *υ*, 291; *φ*, 328; 545; Od. *ε*, 282; 427. Wenn auch nicht in dieser Form dargestellt, doch ganz von demselben Charakter ist das Eingreifen Athene's in den Streit der Fürsten Il. *α*, 193: *ἕως ὁ ταῦθ' ὥρμαινε κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμὸν, ἕλκετο δ' ἐκ κολεοῖο μέγα ξίφος, ἦλθε δ' Ἀθήνη οὐρανόθεν· πρὸ γὰρ ἧκε θεὰ λευκώλενος Ἥρη, ἄμφω ὁμῶς θυμῷ φιλέουσά τε κηδομένη τε·* ferner Athene's zu Menelaos' Rettung bei Pandaros' Pfeilschufs (Il. *δ*, 127: *οὐδὲ σέθεν, Μενέλαε, θεοὶ μάκαρες λελάθοντο* —, eine nicht seltene Weise des Ausdrucks), Apollon's, als die Troer weichen (ib. 507: *νεμέσησε δ' Ἀπόλλων* —), Athene's und Here's, wie sie die Achäer von den Troern hart bedrängt sehn Il. *ε*, 711. — Zeus will eingreifen, als seinem Sohne Sarpedon durch Patroklos das Verhängnifs droht (Il. *π*, 431: *τοὺς δὲ ἰδὼν ἐλέησε Κρόνου παῖς ἀγκυλομήτεω*) und als Achilleus den Troerhelden um die Stadt jagt (Il. *χ*, 167), wird aber dort von Here, hier von Athene zurückgehalten. Vgl. Poseidon's Klage über das Glück der Phäaken Od. *ν*, 125. Zuweilen ist auch das Eingreifen der Götter etwas recht eigentlich für den Moment, für die Gefahr des Augenblicks berechnetes und hat, ohne die Handlung im Ganzen zu bestimmen, in deren plötzlichster Abwehr seinen Zweck. So ist Hektor im Zweikampf mit Ajas durch dessen Steinwurf zu Boden gestreckt worden; aber, heifst

es, τὸν αἶψ' ὤρθωσεν Ἀπόλλων Il. η, 272. Bei gefährlichen Schüssen, die dem Sarpedon drohn, ist gesagt Il. ε, 662: πατὴρ δ' ἔτι λοιγὸν ἄμυνεν, und μ, 402: ἀλλὰ Ζεὺς Κῆρας ἄμυνεν παιδὸς ἑοῦ. Die Art, wie eine solche augenblickliche Hülfe geleistet wird, ist ausführlich beschrieben Il. ο, 461: ἀλλ' οὐ λῆθε (Τεῦκρος) Διὸς πυκινὸν νόον, ὅς ῥ' ἐφύλασσεν Ἕκτορ', ἀτὰρ Τεῦκρον Τελαμώνιον εὖχος ἀπηύρα, ὅς οἱ ἐΰστρεφέα νευρὴν ἐν ἀμύμονι τόξῳ ῥῆξ' ἐπὶ τῷ ἐρύοντι. Vgl. auch Il. ε, 23. Damit wir des Details nicht zu viel häufen, begnügen wir uns, noch zu verweisen auf Il. κ, 507; λ, 751; ϑ, 350; Od. ε, 333, endlich Il. η, 17; ξ, 135; Od. ω, 472, und zu bemerken, dafs wegen der Häufigkeit des Dazwischentretens der Götter die Menschen geneigt sind, dasselbe bei jeder plötzlichen Wendung der Dinge vorauszusetzen. Von Hektor ermuthigt treten Il. ζ, 106 die Troer den Achäern aufs neue herzhaft entgegen; da weichen diese, und, heifst es weiter, φὰν δέ τιν' ἀθανάτων ἐξ οὐρανοῦ ἀστερόεντος Τρωσὶν ἀλεξήσοντα κατελθέμεν· ὣς ἐλέλιχθεν (sc. Τρῶες).

31. Um so bedeutsamer ist es, dafs Odysseus in der Odyssee, in welcher überhaupt ein solches Eingreifen der Götter zur Rettung eines Gefährdeten viel seltener ist, in den Augenblicken der höchsten Noth so ganz auf eigene Kraft gestellt erscheint. Aber nur auf diese Weise kann des Helden göttliche Klugheit, sein unerschöpflicher Witz und Verstand, in welchem der Dichter das andere Herrlichste menschlicher ἀρετὴ zu preisen unternommen hat, ins rechte Licht treten *). Allein ist er in der Höhle des Cyclopen,

*) Ein Bewufstseyn darüber, dafs die Götter einen Menschen der Mühsal, auch wenn sie könnten, um seiner selbst willen nicht überheben, verräth sich in dem, was Athene Od. ν, 422 zu Odysseus von ihrer Absicht bei Telemach's Reise sagt. Vgl. Od. χ, 236: ἦ ῥα, καὶ οὔπω πάγχυ δίδου ἑτεραλκέα νίκην, ἀλλ' ἔτ' ἄρα σθένεός

allein zwischen Scylla und Charybdis; denn Circe kann ihn mit den Gefahren, die ihm drohen, nur bekannt machen; durchzukommen mufs er selbst suchen; und selbst von Kalypso's Insel soll er heimkehren *οὔτε θεῶν πομπῇ, οὔτε θνητῶν ἀνθρώπων* Od. ε, 32 cf. 140. Indem ihm Aiolos die Winde zur Verfügung giebt, bekommt er sogar die Bedingungen seines Schicksals in seine Gewalt, und höher kann der Mensch nicht gestellt werden, als Odysseus hiedurch zu stehn kommen soll. Denn um ihn blos glücklich nach Ithaka zu bringen, brauchte Aiolos nur die seinem Schützling widrigen Winde selbst zu verwahren, oder dessen Gefährten die Sache mitzutheilen. Aber er selbst soll Herr seines Geschickes seyn; er hat, was ihm Heil oder Verderben bringen kann, vollkommen in seiner Hand. Da vermag er den Talisman seines Schicksals nicht zu bewahren; er entschläft (Od. κ, 31: *ἔνθ' ἐμὲ μὲν γλυκὺς ὕπνος ἐπήλυθε κεκμηῶτα*· sehr merkwürdig ist, dafs es nicht heifst, ein böser Gott habe ihm den Schlaf zugeschickt), und indessen macht die ordinäre Welt mit dem Geheimniss seines Glückes, das er in sterblicher Schwachheit nicht vor ihr zu wahren vermocht hat, was ihr gut dünkt. Nun ist Aiolos' weitere Hülfe verscherzt; blos Hermes reicht ihm, was er absolut nicht selbst finden kann, das hülfreiche Kraut gegen Circe's Zauberei; aber Athene bleibt wenigstens der sichtlichen Erscheinung nach fern (Od. ζ, 329), so dafs er Od. ν, 314 ff. sagen kann:

τοῦτο δ' ἐγὼν εὖ οἶδ', ὅτι μοι πάρος ἠπίη ἦσθα,
εἵως ἐν Τροίῃ πολεμίζομεν υἷες Ἀχαιῶν·
αὐτὰρ ἐπεὶ Πριάμοιο πόλιν διεπέρσαμεν αἰπὴν,
βῆμεν δ' ἐν νήεσσι, θεὸς δ' ἐκέδασσεν Ἀχαιούς,
οὐ σέγ' ἔπειτα ἴδον, κούρη Διός, οὐδ' ἐνόησα
νηὸς ἐμῆς ἐπιβᾶσαν, ὅπως τί μοι ἄλγος ἀλάλκοις.

τε καὶ ἀλκῆς πειρήτιζεν ἡμὲν Ὀδυσσῆος ἠδ' υἱοῦ κυδαλίμοιο.

32. Wir haben bis jetzt die Bethätigung göttlicher Macht im Geschicke der Völker betrachtet, wie sie theils von den Menschen geglaubt, theils vom Dichter im Epos dargestellt wird. Indem wir in Absicht auf das letztere ein gedoppeltes Eingreifen der Götter unterscheiden mufsten, wurden wir am Ende in die Sphäre, wenn man den Ausdruck nicht unhomerisch versteht, der *providentia specialissima* herabgeführt und fanden den Gott in jedem Augenblick zu Schutz und Fürsorge bereit, und nur den Helden im Momente der höchsten Gefahr allein gelassen und lediglich auf eigene Kraft gestellt, dessen Trefflichkeit durch das Alleinstehn zu verherrlichen eben des Dichters Aufgabe war. Aber der Glaube des homerischen Menschen beschränkt die Wirkung und Wirksamkeit der Gottheit im Menschlichen nicht blos auf einzelne Fälle von Noth und Gefahr, vielmehr beruht wie das ganze Geschick der Völker und Reiche so auch das gesammte Daseyn des Individuums in leiblicher und geistiger Hinsicht, in Leben und Tod auf den Göttern. Von nichts ist die Menschheit, welcher der Dichter selbst angehört, weiter und vollständiger entfernt, als sich vom Göttlichen isolirt und gesondert zu denken, oder die göttliche Weltregierung als ein todtes Walten von Normen und Gesetzen zu betrachten, die den Dingen ein für allemal eingepflanzt seyen. Was dem Menschen vom Gotte zu Theil wird, ist zwar durch das besondere Amt und Wesen desselben bedingt, so dafs sich in dieser Beziehung des Göttlichen aufs Menschliche Regel und Ordnung nicht verläugnet; aber er erhält es durchaus von dem Gotte als einem Individuum, so dafs das Verhältniss der menschlichen zu den göttlichen Individualitäten als ein lebendiger Verkehr zu begreifen ist. Diese Seite homerischer Weltanschauung ist eine von denjenigen, welche den meisten religiösen Gehalt haben. Dafs aber das Durchdrungen- und Bedingtseyn des menschlichen Lebens

vom Göttlichen zu deutlicher Anschauung komme, sind wir genöthigt, in ein mannigfaltiges, buntes Detail einzugehn, durch welches wir uns dadurch ohne Verwirrung durchzuarbeiten hoffen, dafs wir das Individuum durch das Göttliche bedingt und bestimmt betrachten erstlich in so fern es sich lediglich auf sich selbst bezieht, zweitens, sofern es in Verhältnisse nach aufsen tritt.

33. I. Der Gottheit verdankt das Individuum die Grundlage seines ganzen irdischen Daseyns in leiblicher wie in geistiger Hinsicht. Glaukos' Sohn ist Bellerophon; *τῷ δὲ θεοὶ κάλλος τε καὶ ἠνορέην ἐρατεινὴν ὤπασαν* Il. ζ, 156; Hektor sagt vor dem Zweikampf zu Ajas Il. η, 288: *Αἶαν, ἐπεί τοι δῶκε θεὸς μέγεθός τε βίην τε καὶ πινυτήν*, und Paris' Lockenhaar und Anmuth sind Gaben Aphrodite's Il. γ, 54. Den Telemach haben die Götter auferzogen, dafs er emporwuchs wie ein Reis (*ἔρνεϊ ἶσος*) Od. ξ, 175, und er ist zum Manne, der er ist, gereift *Ἀπόλλωνός γε ἕκητι* Od. τ, 86 *). Sie sind es aber auch, die, was sie gegeben haben, wieder nehmen: *ἀγλαΐην γὰρ ἔμοιγε*, sagt Penelope, *θεοί, τοὶ Ὄλυμπον ἔχουσιν, ὤλεσαν* Od. σ, 180, und ib. 251: *Εὐρύμαχ', ἤτοι ἐμὴν ἀρετὴν εἶδός τε δέμας τε ὤλεσαν ἀθάνατοι.* Wie bei Ajas, werden auch bei Pandareos' Töchtern leibliche und geistige Vorzüge als Gaben der Götter nebeneinander genannt Od. υ, 68—72: *αἱ δ' ἐλίποντο*, sagt der Dichter, *ὀρφαναὶ ἐν μεγάροισι, κόμισσε δὲ δῖ' Ἀφροδίτη τυρῷ καὶ μέλιτι γλυκερῷ καὶ ἡδέϊ οἴνῳ· Ἥρη δ' αὐτῇσιν περὶ πασέων δῶκε γυναικῶν εἶδος καὶ πινυτήν, μῆκος δ' ἔπορ' Ἄρτεμις ἁγνή, ἔργα δ' Ἀθηναίη δέδαε κλυτὰ ἐργάζεσθαι.* Was nun Eigenschaften der Seele insbesondere betrifft, so beweisen die beiden Gedichte selbst, dafs Kriegsmuth und verständige

*) Hes. Theog. 346: *τίκτε δὲ (Τηθὺς) θυγατέρων ἱερὸν γένος, αἳ κατὰ γαῖαν ἄνδρας κουρίζουσι σὺν Ἀπόλλωνι ἄνακτι καὶ Ποταμοῖς*, wo Göttling zu vergleichen.

Klugheit, bald vereint, bald mehr einzeln hervortretend, die Elemente der psychischen Trefflichkeit des Mannes sind. Jener ist von Stärke des Leibes bedingt, und gerade diese wird bei dem allergewaltigsten Helden am ausdrücklichsten als Gabe der Götter bezeichnet. Agamemnon sagt Il. *α*, 178: *εἰ μάλα καρτερός ἐσσι, θεός που σοὶ τόγ᾽ ἔδωκε*, so dafs sich Achilleus seiner selbst nicht überheben dürfe, wie denn gleich v. 290 Agamemnon weiter spricht: *εἰ δέ μιν αἰχμητὴν ἔθεσαν θεοὶ αἰὲν ἐόντες, τοὔνεκά οἱ προθέουσιν ὀνείδεα μυθήσασθαι;* Hatte doch der alte Peleus selbst dem Sohne beim Abschied gesagt Il. *ι*, 254: *τέκνον ἐμὸν, κάρτος μὲν Ἀθηναίη τε καὶ Ἥρη δώσουσ᾽*. Hiemit vergleiche man, was Odysseus in jener fingirten Erzählung seiner Schicksale von sich rühmt Od. *ξ*, 216: *ἦ μὲν δὴ θάρσος μοι Ἄρης τ᾽ ἔδοσαν καὶ Ἀθήνη καὶ ῥηξηνορίην*, und als Gegensatz Il. *ι*, 38 Diomedes' Worte zu Agamemnon: *σκήπτρῳ μέν τοι δῶκε τετιμῆσθαι περὶ πάντων· ἀλκὴν δ᾽ οὔτοι δῶκεν, ὅ,τε κράτος ἐστὶ μέγιστον.* Der weise Mann aber hat seine *consilia* von den Göttern; so Alkinoos, *θεῶν ἄπο μήδεα εἰδώς* Od. *ζ*, 12. Dies spricht Od. *ψ*, 11 Penelope in Form eines Lehrsatzes aus: *μαῖα φίλη, μάργην* (Thörin) *σε θεοὶ θέσαν· οἵτε δύνανται ἄφρονα ποιῆσαι καὶ ἐπίφρονά περ μάλ᾽ ἐόντα, καί τε χαλιφρονέοντα σαοφροσύνης ἐπέβησαν.* Und zwar findet es nicht blos im Allgemeinen statt, sondern auch die Anlage, die Fertigkeit, durch welche sich der Beruf, die Thätigkeit des Menschen im Volke bestimmt, ist eine Gabe der Gottheit. Nicht Mehrung des Hauses und Ackerwerk war nach jener Erzählung Od. *ξ*, 222 sqq. dem angeblichen Kretenser genehm, sondern Seefahrt und Krieg, *λυγρὰ, τάτ᾽ ἄλλοισίν γε καταριγηλὰ πέλονται. Αὐτὰρ ἐμοὶ τὰ φίλ᾽ ἔσκε, τά που θεὸς ἐν φρεσὶ θῆκεν· ἄλλος γάρ τ᾽ ἄλλοισιν ἀνὴρ ἐπιτέρπεται ἔργοις.* So schenkt Apollon *μαντοσύνην* Il. *α*, 72 cf. Od. *ο*, 252, Artemis Jagdkunde Il. *ε*, 51, Athene *τεκτοσύνην* Il. *ε*, 61 cf.

ο, 411, dieselbe nebst Hephaistos die Kunst des Goldschmieds Od. *ζ*, 233, Zeus und Poseidon *ἱπποσύνας* Il. *ψ*, 307, letzterer Kunde der Schifffahrt Od. *η*, 35, Zeus den Phäaken von jeher Schnelligkeit im Lauf und gleichfalls Trefflichkeit zur See Od. *ϑ*, 245—247, Hermes (*ὅς ῥά τε πάντων ἀνϑρώπων ἔργοισι χάριν καὶ κῦδος ὀπάζει*) Anstelligkeit *δρηστοσύνην* Od. *ο*, 319, ja sogar *κλεπτοσύνῃ ὅρκον τε* Od. *τ*, 396. Endlich ist auch die liebliche Kunst des Sängers eine Gabe der Gottheit Od. *ϑ*, 44; seine Lehrmeister sind Apollon oder die Muse ib. *ϑ*, 480; 488, wefswegen er singt als ein *ϑεῶν ἐξ — δεδαὼς* Od. *ρ*, 518, und eben darum, als nicht von menschlichen Lehrern sondern in den Tiefen des Gemüthes von der Gottheit unterwiesen, *αὐτοδίδακτος* heifst, nach Od. *χ*, 347: *αὐτοδίδακτος δ' εἰμί· ϑ ε ὸ ς δέ μοι ἐν φρεσὶν οἴμας παντοίας ἐνέφυσεν.*

34. II. Das Individuum ist durch das Walten der Gottheit bedingt und bestimmt, sofern es in Beziehungen und Verhältnisse nach aufsen tritt. Was dem Menschen Gutes oder Böses wird, erhält er von ihrer Hand: *Ζεὺς αὐτὸς νέμει ὄλβον Ὀλύμπιος ἀνϑρώποισιν, ἐσϑλοῖς ἠδὲ κακοῖσιν, ὅπως ἐϑέλῃσιν, ἑκάστῳ* (Od. *ζ*, 188) und *ϑεὸς ἄλλοτε ἄλλῳ Ζεὺς ἀγαϑόν τε κακόν τε διδοῖ· δύναται γὰρ ἅπαντα* (Od. *δ*, 236), ferner *ϑεὸς — τὸ μὲν δώσει, τὸ δ' ἐάσει, ὅ,ττι κεν ᾧ ϑυμῷ ἐϑέλῃ· δύναται γὰρ ἅπαντα* (Od. *ξ*, 444). Dies sind Glaubensbekenntnisse, die sich in der Allegorie von den Fässern des Guten und Bösen, welche in Zeus' Palaste stehn, und aus denen er mittheilt nach Belieben (Il. *ω*, 527 sqq.), verkörpert haben, und in welchen der Sinn wurzelt, mit welchem der Dichter alle einzelnen Momente eines menschlichen Lebens betrachtet.

35. So regiert denn die Gottheit zunächst im Hause und in der Familie. Sie giebt (*φαίνει*) dem Jüngling die Braut (Od. *ο*, 26), der Gattin das Kind (Od. *δ*, 12); sie segnet des Mannes, dem sie wohl

will, Geburt und Ehe (Od. δ, 208), so dafs dessen Spröfslinge leicht erkennbar sind; die Zahl der Kinder in einer Familie wird von ihr bestimmt (*ὧδε γὰρ ἡμετέρην γενεὴν μούνωσε Κρονίων*, Od. π, 117), der Ruhm des Hauses durch sie bewahrt (Od. α, 222: *οὐ μέν τοι γενεήν γε θεοὶ νώνυμνον ὀπίσσω θῆκαν, ἐπεὶ σέγε τοῖον ἐγείνατο Πηνελόπεια*, d. i.: gleichwohl haben die Götter deine Familie für die Zukunft nicht namenlos gemacht, nicht ihres Ruhmes verlustig gehn lassen, da dich Penelope als einen so trefflichen geboren). Auch der Wohlstand des Hauses rührt von den Göttern her; was es Köstliches birgt, ist ihre Gabe; siehe Od. η, 132: *τοῖ᾿ ἄρ᾿ ἐν Ἀλκινόοιο θεῶν ἔσαν ἀγλαὰ δῶρα*, ib. λ, 340: *πολλὰ γὰρ ὔμμιν* (den Phäaken) *κτήματ᾿ ἐνὶ μεγάροισι θεῶν ἰότητι κέονται* (vgl. π, 232: *καὶ τὰ μὲν* — des Odysseus' *χρήματα* — *ἐν σπήεσσι* d. i., nach ν, 367, in den *κευθμῶσιν ἀνὰ σπέος, θεῶν ἰότητι κέονται*), ferner Il. ψ, 298: *μέγα γάρ οἱ* (dem Echepolos) *ἔδωκεν Ζεὺς ἄφενος*, Il. β, 670: *καί σφιν* (den Rhodiern) *θεσπέσιον πλοῦτον κατέχευε Κρονίων*. Vgl. Od. σ, 19. Auch Einzelnes schenken die Götter ihren Lieblingen, mitunter als bedeutsame Gaben, wie Pelops Agamemnon's Familienscepter durch Hermes von Zeus erhalten hat Il. β, 101—108, wie Pandaros und Teukros, die Bogenschützen, ihr Gewaffen unmittelbar von Apollon haben (Il. β, 827 coll. ε, 104; ο, 441), und Peleus seine unsterblichen Rosse von Poseidon (Il. ψ, 277). Vgl. Il. κ, 546; λ, 353; ρ, 195; χ, 470. — Aber den Wohlstand, den die Götter geben, sind sie auch wieder zu vernichten im Stande. Odysseus, der als Bettler dem Antinoos von seinem ehemaligen Reichthum erzählt, endet mit: *ἀλλὰ Ζεὺς ἀλάπαξε Κρονίων· ἤθελε γάρ που*. Od. ρ, 424.

36. Ist aber der Mann aus dem Familienleben herausgetreten und hat sich auf gefährliche Seefahrt und in Kriegsgetümmel gewagt, so hat er Gutes wie

Böses, Obhut und Verderben, Förderung und Hemmniss wieder nur von der Gottheit zu gewärtigen. Von ihr wird der Mensch in allen diesen Verhältnissen recht eigentlich geführt. Odysseus zu Penelope vor der Abreise Od. σ, 265: τῷ οὐκ οἶδ', εἴ κέν μ' ἀνέσει θεὸς, ἦ κεν ἁλώω αὐτοῦ ἐνὶ Τροίῃ· die Seinigen wünschen, als er so lange fern bleibt, Od. ρ, 243: ὡς ἔλθοι μὲν κεῖνος ἀνὴρ, ἀγάγοι δέ ἑ δαίμων (vgl. φ, 196; ω, 149); unterwegs sind es die Götter, die ihn νῆσον ἐς Ὠγυγίην πέλασαν μ, 447 (cf. ω, 306). Während er dort ist, sagt Zeus im Götterrathe zu Pallas Od. ε, 23: οὐ γὰρ δὴ τοῦτον μὲν ἐβούλευσας νόον αὐτὴ, ὡς ἤτοι κείνους (die Freier) Ὀδυσσεὺς ἀποτίσεται ἐλθών; womit zu vergleichen Od. ν, 383—385. Als er zu Ithaka bei Eumaios angekommen ist, glaubt dieser ihn von einem Gotte zu sich geleitet: ἐπεί σέ μοι ἤγαγε δαίμων ξ, 386, und sogar ein höhnender Freier sagt σ, 353: οὐκ ἀθεεὶ ὅδ' ἀνὴρ Ὀδυσήϊον ἐς δόμον ἵκει, während er selbst dem wohlmeinenden Amphinomos wünscht σ, 146: ἀλλά σε δαίμων οἴκαδ' ὑπεξαγάγοι, μηδ' ἀντιάσειας ἐκείνῳ. Und als er sich endlich wieder im Vollbesitz seines Hauses und der Seinigen sieht, erkennt Penelope und der alte Diener Dolios in seiner Rückkehr ein unmittelbares Werk der Götter (Od. ω, 401: ἐπεὶ — θεοί σ' ἀνήγαγον αὐτοί· ψ, 258: ἐπεὶ ἄρ σε θεοί ποίησαν ἱκέσθαι οἶκον ἐϋκτίμενον καὶ σὴν ἐς πατρίδα γαῖαν). So hofft auch Achilleus Il. ι, 362 vgl. ib. 393, ζ, 171 gute Fahrt (εὐπλοίην) von Poseidon, und der heimgekehrte Telemach sagt Od. ρ, 148: ἔδοσαν δέ μοι οὖρον ἀθάνατοι, günstigen Wind, der besonders oft eine Gabe der Götter genannt wird, z. B. Il. η, 4; Od. ε, 167; 268; λ, 7; μ, 149; ο, 292. Διὸς οὖρος: Od. μ, 176; ο, 297; 475. Hiezu: κοίμησε δὲ κύματα δαίμων Od. μ, 169; ἐστόρεσεν δὲ θεὸς μεγακήτεα πόντον γ, 158. Dagegen heifst es Od. α, 195: ἀλλά νυ τόνγε (Od.) θεοὶ βλάπτουσι κελεύθου· ξ, 61: ἦ γὰρ τοῦγε θεοὶ κατὰ νόστον ἔδησαν· γ, 288: τότε δὴ

στυγερὴν ὁδὸν εὐρύοπα Ζεὺς ἐφράσατο, λιγέων δ' ἀνέμων ἐπ' ἀϋτμένα χεῦεν. Vgl. auch Od. *ε*, 421.

37. Dafs aber die Götter in Kampf und Schlacht den Einzelnen schirmen, davon hatten wir schon oben, wo von ihrem unmittelbaren Eingreifen die Rede war, viele Beispiele; ohne dafs eines solchen Einschreitens gedacht wird, schützt Il. *ν*, 554 Poseidon den Antilochos, ibid. 781 Zeus den Deiphobos und Helenos, *ο*, 521 Apollon den Polydamas, *υ*, 194 Zeus und die andern Götter den Aeneas. Der Krieger tödtet nur, wen ihm ein Gott in seine Hand giebt; Il. *ζ*, 227: *πολλοὶ μὲν γὰρ ἐμοὶ Τρῶες κλειτοί τ' ἐπίκουροι κτείνειν, ὅν κε θεός γε πόρῃ καὶ ποσσὶ κιχείω*, vgl. Il. *φ*, 103: *νῦν δ' οὐκ ἔσθ', ὅςτις θάνατον φύγῃ, ὅν κε θεός γε Ἰλίου προπάροιθεν ἐμῇς ἐν χερσὶ βάλῃσιν* und ib. 47, und siegt nur mit dem Beistand oder unter der Zulassung eines Gottes; denn, heifst es Il. *η*, 101, *ὕπερθεν νίκης πείρατ' ἔχονται ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι*, und *ψ*, 724: *ἤ μ' ἀνάειρ', ἢ ἐγὼ σέ· τὰ δ' αὖ Διῒ πάντα μελήσει.* Vgl. Il. *γ*, 439: *νῦν μὲν γὰρ Μενέλαος ἐνίκησεν σὺν Ἀθήνῃ· δ*, 390 (cf. *ν*, 676): *πάντα δ' ἐνίκα ῥηϊδίως* (vgl. §. 12)· *τοίη οἱ ἐπίρροθος ἦεν Ἀθήνη· δ*, 408: *ἡμεῖς — Θήβης ἕδος εἵλομεν — πειθόμενοι τεράεσσι θεῶν καὶ Ζηνὸς ἀρωγῇ·* Od. *φ*, 280: *ἠῶθεν δὲ θεὸς δώσει κράτος, ᾧ κ' ἐθέλῃσιν·* Il. *χ*, 130: *ὄττι τάχιστα εἴδομεν, ὁπποτέρῳ κεν Ὀλύμπιος εὖχος ὀρέξῃ· ε*, 185: *οὐχ' ὅγ' ἄνευθε θεοῦ τάδε μαίνεται· π*, 800: *τότε δὲ Ζεὺς Ἕκτορι δῶκεν ᾗ κεφαλῇ φορέειν* (den Helm Achill's). Vgl. ferner Il. *μ*, 436; *ν*, 743; *χ*, 285; *ψ*, 660; *λ*, 192; 753; 288; und Il. *θ*, 140 ff. Gleichwie Sieg im Kampf, giebt die Gottheit auch Macht zur Rache. Od. *γ*, 205 sagt Telemach: *αἲ γὰρ ἐμοὶ τοσσήνδε θεοὶ δύναμιν παραθεῖεν, τίσασθαι μνηστῆρας ὑπερβασίης ἀλεγεινῆς —, ἀλλ' οὔ μοι τοιοῦτον ἐπέκλωσαν θεοὶ ὄλβον*, und Od. *ι*, 316 Odysseus: *αὐτὰρ ἐγὼ λιπόμην κακὰ βυσσοδομεύων, εἴ πως τισαίμην* (den Cyclopen) *δοίη δέ μοι εὖχος Ἀθήνη.*

38. Aber nicht blos im Getümmel des Kampfes, sondern auch sonst in allerlei Fährlichkeiten und

Nöthen hält die Gottheit über den Menschen ihre schirmende Hand, über Priamos, als ihm bei seiner Ausfahrt ins achäische Lager Hermes begegnet, Il. ω, 374: ἀλλ' ἔτι τις καὶ ἐμεῖο θεῶν ὑπερέσχεθε χεῖρα, ὅς μοι τοιόνδ' ἧκεν ὁδοιπόρον ἀντιβολῆσαι, über Telemach, im Fall er den auflauernden Freiern entkommt, Od. ξ, 184: ἤ κεν ἁλῴη, ἤ κε φύγοι, καί κέν οἱ ὑπέρσχοι χεῖρα Κρονίων, und als er gerettet ist, ruft selbst der übermüthige Antinoos Od. π, 364: ὢ πόποι, ὡς τόνδ' ἄνδρα θεοὶ κακότητος ἔλυσαν (vgl. 370), wie Thoas Il. ο, 290 in Bezug auf den von Ajas' Hand gefällten, aber wieder erstandenen Hektor: ἀλλά τις αὖτε θεῶν ἐῤῥύσατο καὶ ἐσάωσεν Ἕκτορ' —. Vgl. die schöne Stelle Od. ε, 395, wo geredet wird von einem schwererkrankten Familienvater: στυγερὸς δέ οἱ ἔχραε δαίμων, ἀσπάσιον δ' ἄρα τόνγε θεοὶ κακότητος ἔλυσαν. So lösen auch die Götter einem von treulosen Schiffern schmählich Gefesselten seine Bande leicht (δεσμὸν μὲν ἀνέγναμψαν θεοὶ αὐτοὶ ῥηϊδίως) und verbergen ihn vor seinen Verfolgern, Od. ξ, 348; 357. Ein Gott führt Odysseus bei dunkler Nacht mehrere Male in den sicheren Hafen ein (καί τις θεὸς ἡγεμόνευεν) Od. ι, 142; κ, 141; ein Gott jagt dem Speisebedürftigen Wildpret auf Od. ι, 154; 158 (αἶψα δ' ἔδωκε θεὸς μενοεικέα θήρην); κ, 157. Schlaf giefst Hermes, dem Priamos sicheren Pafs zu verschaffen, über die Thorwächter des achäischen Lagers aus, Il. ω, 445; wie Athene über die Freier, um Telemach's Abreise zu schirmen, Od. β, 395; Schlaf hat Athene zu ungewöhnlicher Stunde für Penelope bereit, damit sie von der Katastrophe ihres Geschicks, dem Bogenschiefsen und Freiermord, bis Alles vorbei sey, nichts gewahre, Od. φ, 357; χ, 429. — Die Götter ferner sind es, die Gleiche zu Gleichen gesellen Od. ρ, 218, welche die Leier zur heiteren Genossin des Mahles machen Od. ρ, 271, aber auch bei diesem störende Unlust herbeiführen, ib. 446 (τίς δαίμων τόδε πῆμα προσήγαγε, δαιτὸς ἀνίην;). Selbst die Leiche des todten Lieblings

entbehrt ihrer Fürsorge nicht; vgl. Il. *ψ*, 185; *ω*, 19 (*τοῖο δ' Ἀπόλλων πᾶσαν ἀεικείην ἄπεχε χροῒ φῶτ' ἐλεαίρων καὶ τεθνηότα περ*); 422, so wie sichs dagegen der Dichter gleichfalls nur durch Zeus' Zulassung geschehen denkt, dafs Achilleus dieselbe mifshandelt; Il. *χ*, 403: *τότε δὲ Ζεὺς δυςμενέεσσιν δῶκεν ἀεικίσσασθαι ἑῇ ἐν πατρίδι γαίῃ*.

39. Denn dafs auch alles Unglück von den Göttern komme, spricht Od. *α*, 33 Zeus selbst als den Glauben der Menschen aus (*ἐξ ἡμέων γάρ φασι κάκ' ἔμμεναι*). Darum darf Odysseus Il. *ξ*, 85 die Helden als Männer schildern, *οἷσιν ἄρα Ζεὺς ἐκ νεότητος ἔδωκε καὶ ἐς γῆρας τολυπεύειν ἀργαλέους πολέμους, ὄφρα φθιόμεσθα ἕκαστος*, und defswegen wird alles Unheil, welches sich innerhalb des Sagenkreises der beiden Epopöen entwickelt, auf die Schickung der Götter zurückgeführt. Hektor sagt Il. *ζ*, 282 von Paris: *μέγα γάρ μιν Ὀλύμπιος ἔτρεφε πῆμα Τρωσί τε καὶ Πριάμῳ μεγαλήτορι, τοῖό τε παισὶν*, und Telemach Od. *ρ*, 119 von Helena: *ἧς εἵνεκα πολλὰ Ἀργεῖοι Τρῶές τε θεῶν ἰότητι μόγησαν*, gleichwie diese selbst ihren Lebensgang als ein Verhängniss der Götter beklagt Il. *ζ*, 349. Achilleus fasst Priamos' Unglück nicht anders Il. *ω*, 547: *αὐτὰρ ἐπεί τοι πῆμα τόδ' ἤγαγον Οὐρανίωνες, αἰεί τοι περὶ ἄστυ μάχαι τ' ἀνδροκτασίαι τε.*

Ein solches *πῆμα* wird auch den Achäern vor ihrer Abfahrt von Troja durch Zeus bereitet (Od. *γ*, 152: *ἐπὶ γὰρ Ζεὺς ἤρτυε πῆμα κακοῖο*, und v. 160: *Ζεὺς δ' οὔπω μήδετο νόστον, σχέτλιος, ὅς ῥ' ἔριν ὦρσε κακὴν ἔπι δεύτερον αὖτις*); zu einem solchen hatten ihnen schon früher die Götter des Achilleus für Ajas verderbliche Waffen gemacht (Od. *λ*, 555: *τὰ δὲ πῆμα θεοὶ θέσαν Ἀργείοισιν*), und geschlagen in den Schlachten vor Troja werden sie mehrere Male vom Dichter *Διὸς μάστιγι δαμέντες* genannt (Il. *μ*, 37; *ν*, 812). — Odysseus' und Penelope's Leiden werden stets betrachtet als von den Göttern verhängt (Penelope Od. *δ*, 722: *πέρι γάρ μοι Ὀλύμπιος ἄλγε' ἔδωκεν· σ*, 256

(vgl. 273): *νῦν δ' ἄχομαι· τόσα γάρ μοι ἐπέσσευεν κακα δαίμων·* Odysseus *ι*, 15: *κήδε' ἐπεί μοι πολλὰ δόσαν θεοὶ Οὐρανίωνες·* Telemach von seinem Vater *γ*, 88: *κείνου δ' αὖ καὶ ὄλεθρον ἀπευθέα θῆκε Κρονίων·* vgl. Od. ζ, 174; *η*, 214 und *ξ*, 198; ib. 39; *ψ*, 210; 352), und als dem unglücklichen Hause in Telemach ein Hoffnungsstern aufgeht, sagt Antinoos Od. *δ*, 667: *ἄρξει καὶ προτέρω κακὸν ἔμμεναι· ἀλλά οἱ αὐτῷ Ζεὺς ὀλέσειε βίην, πρὶν ἡμῖν πῆμα φυτεῦσαι.*

40. Haben nun die Götter in der geschilderten Weise den Menschen durch Böses und Gutes geführt, so ist endlich wiederum nur von ihnen ein beglücktes Alter zu hoffen, nach Od. *ψ*, 286: *εἰ μὲν δὴ γῆράς γε θεοὶ τελέουσιν ἄρειον, ἐλπωρή τοι ἔπειτα κακῶν ὑπάλυξιν ἔσεσθαι.* Aber auch den Tod empfängt der Mensch aus ihrer Hand. Denn obwohl an einigen Stellen von dem durch die Götter unmittelbar bewirkten Tode ein von anderen Ursachen herrührender unterschieden wird, z. B. Od. *λ*, 171: *τίς νύ σε Κὴρ ἐδάμασσε τανηλεγέος θανάτοιο; ἢ δολιχὴ νοῦσος ἢ Ἄρτεμις ἰοχέαιρα οἷς ἀγανοῖς βελέεσσιν ἐποιχομένη κατέπεφνεν;* worauf v. 198 sqq. Odysseus' Mutter Antikleia, beides verneinend, als Veranlassung ihres Todes angiebt die Sehnsucht nach ihm, nach seiner Klugheit und Freundlichkeit *), und Od. *π*, 447: *οὐδέ τί μιν* (den Telemach) *θάνατον τρομέεσθαι ἄνωγα ἔκ γε μνηστήρων· θεόθεν δ' οὐκ ἔστ' ἀλέασθαι*, so geht doch aus unserer ganzen obigen Darstellung hervor, dafs hiemit nur zwischen dem unmittelbar und dem mittelbar von den Göttern herrührenden Tod' unterschieden werden soll, und dafs es ist, als ob z. B. Odysseus seine Mutter fragte: hat dich Artemis durch einen schnellen sanften Tod hinweggenommen, oder haben dir die Götter eine langsam tödtende Krankheit gesendet? Denn wenn die

*) Diese richtige Erklärung des *σός τε πόθος σά τε μήδεα* etc. mittelst eines *ἓν διὰ δυοῖν* giebt Doederlein Vocab. Homeric. etyma p. 9.

unmittelbare Todesursache auch kein Gott ist, so ist doch das Herbeiführen derselben ein Werk der Götter. Von Archelochos, den der Speer des Telamoniers trifft, heifst es Il. ξ, 464: *τῷ γάρ ῥα θεοὶ βούλευσαν ὄλεθρον*, von Patroklos Il. π, 693, dafs ihn *θεοὶ θάνατόνδε κάλεσσαν* (vgl. τ, 9: *ἐπειδὴ πρῶτα θεῶν ἰότητι δαμάσθη* sc. *Πάτροκλ.*). Achilles sagt Il. σ, 115; χ, 365: *Κῆρα δ' ἐγὼ τότε δέξομαι, ὁππότε κεν δὴ Ζεὺς ἐθέλῃ τελέσαι ἠδ' ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι.* Vgl. Od. σ, 155; γ, 242; ν, 360; υ, 67.

41. Aber nicht nur das Geschick des Menschen, sondern auch das Gelingen seines Wollens und Bestrebens im Einzelnen hängt lediglich von den Göttern ab. Die That hat in sich selbst nicht das Vermögen, sich in der Erreichung ihres Zieles zu vollenden; die Absicht und der Gedanke verwirklicht sich nicht, wofern die göttliche Thätigkeit in dieselben nicht eingeht. Denn, heifst es, *οὐ θην Ἕκτορι πάντα νοήματα μητίετα Ζεὺς ἐκτελέει* Il. κ, 104; *ἀλλ' οὐ Ζεὺς ἄνδρεσσι νοήματα πάντα τελευτᾷ* Il. σ, 328; *ἀλλὰ πολὺ μεῖζόν τε καὶ ἀργαλεώτερον ἄλλο μνηστῆρες φράζονται, ὃ μὴ τελέσειε Κρονίων* Od. δ, 699; cf. *μὴ τοῦτο θεὸς τελέσειεν* Od. ρ, 399; *ταῦτ' αἰνῶς δείδοικα κατὰ φρένα, μή οἱ ἀπειλὰς ἐκτελέσωσι θεοί* Il. ι, 244. Naiv ist diese Verwirklichung menschlichen Thuns durch die Gottheit in einigen Stellen der Ilias dadurch ausgedrückt, dafs gesagt wird, das Geschoss treffe nur, wenn oder weil ein Gott es lenke; Il. ρ, 631—633: *τῶν μὲν γὰρ πάντων βέλε' ἅπτεται, ὅςτις ἀφείῃ, ἢ κακὸς ἢ ἀγαθός· Ζεὺς δ' ἔμπης πάντ' ἰθύνει· ἡμῖν δ' αὔτως πᾶσιν ἐτώσια πίπτει ἔραζε·* Il. ε, 290: *ὣς φάμενος προέηκε· βέλος δ' ἴθυνεν Ἀθήνη ῥῖνα παρ' ὀφθαλμόν·* Il. ρ, 515: *ἥσω γὰρ καὶ ἐγώ· τὰ δέ κεν Διῒ πάντα μελήσει·* cf. υ, 435. — Ferner hatte Menelaos Hermione'n dem Neoptolemos schon vor Troja verlobt; *τοῖσιν δὲ θεοὶ γάμον ἐξετέλειον* Od. δ, 7. Neun Jahre lang haben die Helden Troja belagert und mit allerlei Listen bedrängt, *μόγις δ' ἐτέλεσσε Κρονίων* Od. γ, 119.

Der wohlgesinnte Hausherr lohnt mit eigenem Heerd und Besitz die Treue des Knechtes, ὅς οἱ πολλὰ κάμῃσι, θεὸς δ᾽ ἐπὶ ἔργον ἀέξῃ Od. ξ, 65; cf. ο, 371: ἀλλά μοι αὐτῷ ἔργον ἀέξουσιν μάκαρες θεοὶ, ᾧ ἐπιμίμνω. Als Telemach bei Menelaos sich zur Rückkehr anschickt, sagt dieser Od. ο, 111: Τηλέμαχ᾽, ἤτοι νόστον, ὅπως φρεσὶ σῇσι μενοινᾷς, ὥς τοι Ζεὺς τελέσειεν, ἐρίγδουπος πόσις Ἥρης· vgl. Od. ζ, 180; ο, 180. Und so wünscht denn auch Odysseus, daſs die Götter ihm die Gaben der Phäaken segnen mögen, Od. ν, 40: ἤδη γὰρ τετέλεσται — πομπὴ καὶ φίλα δῶρα, τά μοι θεοὶ Οὐρανίωνες ὄλβια ποιήσειαν.

42. Es hat aber die göttliche Thätigkeit mit diesem Vollbringen dessen, was der Mensch thut oder erstrebt, noch keineswegs ihren Gipfel erreicht. Hier ist dasjenige, was sie verwirklichend zum Ziele führt, der Wunsch, dem sie Gewährung schafft, noch immer des Menschen eigenes Werk und von diesem selbstständig ausgegangen. Aber sie wirkt und waltet auch im Geiste des Menschen, und leitet nicht nur die That, sondern schafft auch den Gedanken, Willen und Entschluſs. Somit giebt es keine Sphäre mehr, in welche die Macht der Unsterblichen nicht hineinreichte, wenn auch, wie wir oben gesehn haben, diese Macht an sich selbst mit Schranken behaftet ist. Und zwar hat sie Gewalt über den geistigen Menschen in seiner Totalität nach Willen, Gemüth und Verstand. Denn die Gottheit ist es erstlich, welche ihm den Gedanken, den Entschluſs eingiebt, zu handeln. Il. α, 55: τῷ γὰρ (dem Achilleus) ἐπὶ φρεσὶ θῆκε θεὰ λευκώλενος Ἥρη sc. die Achäer zu einer Versammlung zu rufen; cf. θ, 218; Od. σ, 158; τ, 10; 138; Il. ι, 703: τότε δ᾽ αὖτε μαχήσεται, ὁππότε κέν μιν θυμὸς ἐνὶ στήθεσσιν ἀνώγῃ καὶ θεὸς ὄρσῃ, welches letztere jedoch nicht epexegetisch zu nehmen ist; denn zwischen eigenem Antrieb und göttlicher Anregung wird unterschieden, wie Od. ι, 339: οὐδέ τι λεῖπε βαθείης ἔκτοθεν αὐλῆς, ἤτοι ὀϊσάμενος, ἢ καὶ θεὸς ὣς ἐκέλευσεν· oder wie

wie in Od. δ, 712: *οὐκ οἶδ', εἴ τίς μιν θεὸς ὤρορεν, ἦὲ καὶ αὐτοῦ θυμὸς ἐφωρμήθη ἴμεν ἐς Πύλον·* oder wie in Il. ο, 604: *Ζεὺς — ἔγειρεν Ἕκτορα Πριαμίδην, μάλα περ μεμαῶτα καὶ αὐτόν.* Ferner heifst es Od. ω, 164: *ἀλλ' ὅτε δή μιν ἔγειρε Διὸς νόος αἰγιόχοιο* sc. den Odysseus zum Freiermord; von den Phäaken erhält derselbe die Geschenke *διὰ μεγάθυμον Ἀθήνην* Od. ν, 121, oder wie Athene v. 305 sagt, *ἐμῇ βουλῇ τε νόῳ τε,* und würden ihn diese wider seinen Willen zurückhalten in ihrem Lande, so könnte dies auch nur durch Zeus' Zulassung geschehn, nach Od. η, 315: *ἀέκοντα δέ σ' οὔτις ἐρύξει Φαιήκων· μὴ τοῦτο φίλον Διῒ πατρὶ γένοιτο.*

43. Sie bestimmt zweitens die Verfassung des Gemüths. Muth und Zuversicht des Menschen in und aufser der Schlacht rührt von ihr her. *Μένος πολυθαρσὲς* giebt Thetis sogar dem Achilleus Il. τ, 37 vgl. Il. φ, 299 und Od. ν, 387; ferner Apollon dem Aeneas Il. ε, 513: *ἐν στήθεσσι μένος βάλε ποιμένι λαῶν·* vgl. Il. κ, 366; 482; θ, 335; τ, 159. Man sehe ferner Il. β, 451 (λ, 11): *ἐν δὲ σθένος ὦρσεν* (*Ἀθήνη*) *ἑκάστῳ καρδίῃ, ἄλληκτον πολεμίζειν ἠδὲ μάχεσθαι·* ε, 256, wo Diomedes ausruft: *τρεῖν μ' οὐκ ἐᾷ Παλλὰς Ἀθήνη,* und Od. ι, 381: *αὐτὰρ θάρσος ἐνέπνευσεν μέγα δαίμων.* Dagegen lesen wir Il. λ, 544: *Ζεὺς δὲ πατὴρ Αἴανθ' ὑψίζυγος ἐν φόβον ὦρσεν·* ρ, 118: *θεσπέσιον γάρ σφιν φόβον ἔμβαλε Φοῖβος Ἀπόλλων.* — Männlichen, auf dem Bewufstseyn selbstständiger Kraft beruhenden Muth giebt Athene dem Telemach; Od. α, 89: *αὐτὰρ ἐγὼν Ἰθάκην ἐσελεύσομαι, ὄφρα οἱ υἱὸν μᾶλλον ἐποτρύνω, καί οἱ μένος ἐν φρεσὶ θείω,* vgl. 320: *τῷ δ' ἐνὶ θυμῷ θῆκε μένος καὶ θάρσος·* dieselbe demselben Muth den Nestor anzureden Od. γ, 76: *αὐτὴ γὰρ ἐνὶ φρεσὶ θάρσος Ἀθήνη θῆχ'·* vgl. Od. ζ, 139: *οἴη δ' Ἀλκινόου θυγάτηρ μένε* (als der nackte Odysseus aus seinem Gesträuche hervortritt); *τῇ γὰρ Ἀθήνη θάρσος ἐνὶ φρεσὶ θῆκε καὶ ἐκ δέος εἵλετο γυίων.*

44. Endlich waltet die Gottheit auch im mensch-

lichen Verstand und in dessen Aeufserung, der Rede. Als Telemach in anmuthiger Schüchternheit, indem er vor Nestor treten soll, um verständige Rede verlegen ist, tröstet ihn Athene Od. *γ*, 26: *Τηλέμαχ᾽, ἄλλα μὲν αὐτὸς ἐνὶ φρεσὶ σῇσι νοήσεις, ἄλλα δὲ καὶ δαίμων ὑποθήσεται,* in welchen Worten sich (vgl. oben §. 42) statt der Vorstellung eines Durchdrungenseyns der menschlichen Geisteskraft von der göttlichen die des Nebeneinanderseyns von beiden im Geiste sehr merkwürdig ausspricht. Vgl. weiter Od. *α*, 384: *Τηλέμαχ᾽, ἦ μάλα δή σε διδάσκουσιν θεοὶ αὐτοὶ ὑψαγόρην τ᾽ ἔμεναι καὶ θαρσαλέως ἀγορεύειν.* Der Mensch erinnert sich des Gehörten durch göttliche Mahnung; Circe sagt Od. *μ*, 38: *ὥς τοι ἐγὼν ἐρέω, μνήσει δέ σε καὶ θεὸς αὐτός·* vgl. Od. *τ*, 485 (*ψ*, 260): *ἀλλ᾽ ἐπεὶ ἐφράσθης καί τοι θεὸς ἔμβαλε θυμῷ.* Dagegen Od. *τ*, 478: *ἡ δ᾽* (Penelope) *οὔτ᾽ ἀθρῆσαι δύνατ᾽ ἀντίη, οὔτε νοῆσαι· τῇ γὰρ Ἀθηναίη νόον ἔτραπεν.*

45. Es nimmt aber die Herrschaft der Götter über den menschlichen Geist, der sich ihres Einflusses nicht zu erwehren vermag, auch den verderblichen Charakter der Bethörung an. Dies drückt der Dichter entweder negativ durch ein Nehmen, Vernichten, Beschädigen des Verstandes aus (Il. *ζ*, 234: *ἔνθ᾽ αὖτε Γλαύκῳ Κρονίδης φρένας ἐξέλετο Ζεύς, ὃς πρὸς Τυδείδην Διομήδεα τεύχε᾽ ἄμειβεν·* wie Il. *ι*, 377; *σ*, 311; — Il. *μ*, 234: *ἐξ ἄρα δή τοι ἔπειτα θεοὶ φρένας ὤλεσαν·* Od. *ξ*, 178 (Il. *ο*, 724): *τοῦ δέ τις ἀθανάτων βλάψε φρένας ἔνδον ἐΐσας,* wo der Beisatz merkwürdig ist: *ἠέ τις ἀνθρώπων·* endlich Od. *ξ*, 488: *παρά μ᾽ ἤπαφε δαίμων οἰοχίτων᾽ ἴμεναι·*) oder affirmativ durch eine Eingebung des thörichten Sinnes; vgl. Od. *δ*, 261, wo Helena sagt: *ἄτην δὲ μετέστενον, ἣν Ἀφροδίτη δῶκ᾽·* Od. *ο*, 234: Melampus lag in Fesseln *εἵνεκα Νηλῆος κούρης, ἄτης τε βαρείης, τήν οἱ ἐπὶ φρεσὶ θῆκε θεὰ δασπλῆτις Ἐριννύς·* Od. *λ*, 61: *ἀσέ με δαίμονος αἶσα κακὴ καὶ ἀθέσφατος οἶνος.* Beide Ausdrucksweisen sind vereinigt in Il. *ρ*, 469: *Αὐτό-*

μεδον, τίς τοί νυ θεῶν νηκερδέα βουλὴν ἐν στήθεσσιν ἔθηκε καὶ ἐξέλετο φρένας ἐσθλάς; und ganz geradezu spricht der Dichter Od. φ, 102: ἦ μάλα με Ζεὺς ἄφρονα θῆκε Κρονίων· ψ, 11: μαῖα φίλη, μάργην σε θεοὶ θέσαν. Damit ist jedoch nicht zu verwechseln, was Telemach sagt Od. π, 194: ἀλλά με δαίμων θέλγει, macht mir Gaukelwerk vor, bezaubert mich, womit zu vergleichen Od. υ, 345 ff..

46. Diesen Stellen zufolge geht die Bethörung möglicher Weise von allen Göttern aus, und es ist somit der Geist der Berückung und Verführung in das Göttliche selber gelegt. Zwar wird die verderbliche Kraft der Bethörung personificirt in der Ἄτη (Hauptstelle Il. τ, 86 ff.), der Tochter Zeus', die selbst ihres Vaters nicht schont; aber diese ist, wie Ἔρις und andere Personifikationen, so sehr allegorisches Wesen, hat so wenig fest umschriebene Persönlichkeit, dafs, was sie gethan hat, ohne weiters wieder andern Göttern zugeschrieben wird. Il. τ, 95: καὶ γάρ δή νύ ποτε Ζῆν' ἄσατο (die Ἄτη), τόνπερ ἄριστον ἀνδρῶν ἠδὲ θεῶν φασ' ἔμμεναι· ἀλλ' ἄρα καὶ τὸν Ἥρη, θῆλυς ἐοῦσα, δολοφροσύνῃς ἀπάτησεν. In derselben Rede sagt Agamemnon v. 134 ff.: als Hektor die Argiver bei den Schiffen würgte, οὐ δυνάμην λελαθέσθ' Ἄτης, ἣ πρῶτον ἀάσθην. Ἀλλ' ἐπεὶ ἀασάμην, καί μευ φρένας ἐξέλετο Ζεύς κ. τ. λ. Hieraus geht hervor, dafs uns die dichterische Darstellung ihrer als einer Persönlichkeit durchaus nicht bestimmen darf, mit ihr schon bei Homer gegeben zu finden, was sich in der Fortbildung des griechischen Gottesbewufstseyns erst entwickelt hat, nämlich die feste Unterscheidung eines böse wirkenden Dämonischen neben dem Göttlichen; vgl. vorläufig Jacobs in der Uebersetzung der Demosthenischen Staatsreden zu Phil. III. §. 54.

47. Von dieser Vorstellung finden sich beim Dichter erst die Keime vor, einmal insofern, als mit dem Worte δαίμων vorzugsweise die böse und schäd-

5*

lich wirkende Gottheit bezeichnet wird, zweitens in dem niemals in gutem Sinne wie *θεῖος* oder *δῖος* gebrauchten Adjektivum *δαιμόνιος*. Ueber *δαίμων* haben Wachsmuth hell. Alterthumskunde Bd. 4 p. 101, Zeyfs in der Commentat. quid Hom. et Pind. de virtute civitate Diis statuerint p. 31, Schmalfeld de fato Hom. p. 8, besonders aber Nitzsch I. p. 89. II. p. 64 mit ziemlicher Uebereinstimmung bemerkt, dafs es die Gottheit „mehr subjektiv bezeichne, als die in ihren Wirkungen erkannte, die Wunder oder Aufserordentliches wirkende." Wir erörtern den homerischen Sprachgebrauch näher dahin: *Δαίμων* steht indifferent für *θεὸς* fünfmal in der Ilias (*α*, 222; *γ*, 420; *ζ*, 115; *τ*, 188; *ψ*, 595), einmal in der Odyssee (*ο*, 261); ja beide Wörter sind in denselben Gedanken vertauschbar; Odysseus fragt Od. *φ*, 195: *ποῖοί κ᾽ εἶτ᾽ Ὀδυσῆϊ ἀμυνέμεν, εἴ ποθεν ἔλθοι ὧδε μάλ᾽ ἐξαπίνης, καί τις θεὸς αὐτὸν ἐνείκοι;* Philoitios antwortet v. 201: *ὡς ἔλθοι μὲν κεῖνος ἀνὴρ, ἀγάγοι δέ ἑ δαίμων.* Vergl. Od. *ζ*, 172 — 174, wo *δαίμων* und *θεοὶ* Homonyma sind. Vergleicht man aber mit diesen Stellen Il. *ρ*, 98. 99: *ὁππότ᾽ ἀνὴρ ἐθέλῃ πρὸς δαίμονα φωτὶ μάχεσθαι, ὅν κε θεὸς τιμᾷ,* ferner Od. *ε*, 396. 397: *στυγερὸς δέ οἱ ἔχραε δαίμων* (dem schwer erkrankten Hausvater), *ἀσπάσιον δ᾽ ἄρα τόνγε θεοὶ κακότητος ἔλυσαν,* endlich Od. *γ*, 27: *ἄλλα δὲ καὶ δαίμων ὑποθήσεται· οὐ γὰρ ὀΐω οὔ σε θεῶν ἀέκητι γενέσθαι τε τραφέμεν τε,* so sieht man deutlich, dafs sich *δαίμων* zu *θεὸς* nach Schmalfeld's richtiger, nur etwas zu allgemein ausgesprochener Bemerkung wie numen zu persona divina verhält*), ingleichen dafs es, als um Schlimmes zu bedeuten eines *στυγερὸς* benöthigt, ursprünglich nicht in malam partem genommen wurde; vergl. dafür, dafs eben so wenig das Gegentheil statt fand, das *ὀλβιοδαίμων* Il. *γ*, 182. In diesem Sinne für numen divinum, volun-

*) In Il. *ω*, 258: *Ἕκτορα, ὃς θεὸς ἔσκε μετ᾽ ἀνδράσιν* könnte nicht *δαίμων* stehn.

tas divina, ohne Beimischung des Nebenbegriffes von gütig und böse, finden wir das Wort in der Ilias sechsmal, in der Odyssee gegen eilfmal. Mit dem Nebenbegriffe des gütigen, gnädigen steht es in der Ilias zweimal (Il. λ, 792; ο, 403) in der nämlichen Redensart: *τίς δ' οἶδ', εἴ κέν οἱ σὺν δαίμονι* (mit Hülfe der Gottheit) *θυμὸν ὀρίνω παρειπών;* in der Odyssee dagegen in keiner entscheidenden Stelle. Aber mit dem entgegengesetzten Nebenbegriffe lesen wir es in der Ilias zehnmal in der Formel *ἐπέσσυτο δαίμονι ἶσος,* wo man zu übersetzen versucht ist: einem Teufel gleich, zweimal sonst (ι, 600; ο, 468), einmal sogar geradezu für den Begriff Tod oder Verderben (*πάρος τοι δαίμονα δώσω, θ,* 166); in der Odyssee vollends zwanzigmal, theils mit den Beiwörtern *στυγερὸς, κακὸς, χαλεπὸς* (*δαίμονος αἶσα κακὴ, λ,* 61), theils ohne dieselben. Die schon hieraus einigermafsen erkennbare Tendenz des Wortes, den schlimmen Nebenbegriff als einen ihm wesentlichen zu fixiren, offenbart sich, wie schon Nitzsch bemerkt hat, besonders im Adjektivum *δαιμόνιος,* das einer Vertauschung mit *θεῖος* schon nicht mehr fähig ist. Der *δαιμόνιος,* der von einem *δαίμων* ergriffene, ist in Folge dessen entweder bethört oder unglücklich; beides aber modificirt sich in der Uebersetzung je nach dem Tone der Liebe oder der Strenge, in welchem zu dem Angeredeten — *δαιμόνιος* steht immer im Vokativ — gesprochen wird. Hart und strenge klingt das *δαιμόνιοι, μαίνεσθε,* was Od. σ, 406 zu den Freiern gesagt wird („Thoren, eigentlich: Besessene, ihr raset"); vgl. Il. β, 200; ι, 40; Od. δ, 774. Für Thor oder Toller passt dann zuweilen das Consequens Arger, weil die Tollen es arg treiben; z. B. Il. γ, 399; δ, 31 coll. α, 561; Od. σ, 15; τ, 71. Das Thöricht im sanft strafenden Sinne hören wir aus Odysseus' Rede zu den vorschnell den Schiffen zutrachtenden Fürsten Il. β, 190, aus Hektor's Worten zu Paris Il. ζ, 521, ein mildgemeintes arg aus

Andromache's Rede zu Hektor Il. ζ, 407, ingleichen aus der des Odysseus zu Penelope'n Od. ψ, 166 heraus. Der Begriff des Unglücks aber liegt im Worte, wenn Hektor zu Andromache'n Il. ζ, 486, Priamos zu Hekabe'n Il. ω, 194 sagt: arme Frau! während Ajas Il. ν, 810 in seinem δαιμόνιε, σχεδὸν ἐλθέ dem Hektor drohend entgegenschreit: Unglücklicher, komm her! In zwei Stellen der Odyssee Od. ξ, 443: ἔσθιε, δαιμόνιε ξείνων, ψ, 174: δαιμόνι', οὔτ' ἄρ τι μεγαλίζομαι οὔτ' ἀθερίζω ist auch die Bedeutung seltsam, wunderlich, nicht zu verkennen, welche sich in Kottos' Anrede an Zeus bei Hes. Theog. 655 bis zu wunderbar zu steigern scheint.

Also nur angebahnt finden wir bei dem Dichter die Vorstellung von einer finstern, verderblichen Potenz, welche sich im religiösen Bewufstseyn der spätern Griechen, z. B. sehr bestimmt bei Demosthenes und Aeschines *), neben der lichten Götterwelt geltend macht. Bei dem Dichter aber ist der Begriff des boshaft oder zur Strafe Bethörenden, des Satanischen, in dem des Göttlichen noch völlig eingeschlossen (Ate ist Zeus' eigene Tochter). Wie er sich manifestirt, kann erst bei der Lehre von der Sünde und dem Bösen näher erörtert werden. Vor der Hand war die von der Gottheit ausgehende Bethörung blos als eine der vielen Bethätigungen göttlicher Macht zu bezeichnen, mit welcher dieselbe kraft ihrer Unsterblichkeit, wie wir sahen, irdisches Thun und Wesen beherrscht und bestimmt.

*) Z. B. Phil. III, 54: πολλάκις γάρ ἔμοιγ' ἐπελήλυθε καὶ τοῦτο φοβεῖσθαι, μή τι δαιμόνιον τὰ πράγματα ἐλαύνῃ. Aesch. advers. Ctesiph. 117: ἴσως δὲ καὶ δαιμονίου τινὸς ἐξαμαρτάνειν προαγομένου. Ibid. 133: οἱ Θηβαῖοι — τὴν θεοβλάβειαν καὶ τὴν ἀφροσύνην οὐκ ἀνθρωπίνως ἀλλὰ δαιμονίως κτησάμενοι.

Zweiter Abschnitt.

Die Gliederung der Götterwelt. Der olympische Staat.

1. Nach dem Verluste der Erkenntniss des einen wahren Gottes fühlt sich die Menschheit zunächst der Gewalt der Naturmächte preisgegeben, und der erste Cultus, mögen auch dessen Formen höchst verschieden seyn, ist immer und überall Naturdienst. Aber im Verlaufe der Entwicklung ihres Selbstbewufstseyns wird sie wenigstens in den zu Trägern dieses Fortschritts berufenen Völkern gewahr, dafs es nicht lediglich Naturmächte, nicht blos Kräfte und Elemente der sichtbaren Materie sind, von welchen ihr Leben regiert wird. So wie sich dasselbe sittlich gestaltet, sobald sich die Verhältnisse bilden, welche den Willen des Menschen durch einschränkende Regel und Ordnung von der Blindheit des tyrannisirenden Naturtriebs, von der dumpfen Unbekümmertheit um Andere befreien, sobald es Ehen, Staaten, Rechte und Satzungen giebt, weifs sich der Mensch von anderen, höheren Gewalten beherrscht, und macht sich nunmehr diese zu seinen Göttern. Nun erhält sich aber in jenen bevorzugten Völkern eine dunkle Erinnerung, dafs sie nicht von jeher von den Mächten der Ordnung und Gesetzmäfsigkeit regiert worden seyen. Daran knüpft sich unmittelbar die Vorstellung, dafs dieselben früher überhaupt nicht in der Welt gewaltet, sondern Regel, Ordnung und Bestand in diese vielmehr erst nach Perioden der Gährung und des Kampfes gekommen ist. Hiemit ist die Vor-

stellung eines gestürzten Göttergeschlechtes gegeben, an dessen Stelle jene Mächte des Maafses und der Sittigung freilich schon in unvordenklichen Zeiten getreten sind.

2. So ist denn auch die homerische Götterwelt nicht von jeher im Besitze des Weltregiments gewesen. Vor ihr walteten die **Titanen**, Kronos und die Seinen (nunmehr genannt *οἱ ἔνερθε θεοὶ Κρόνον ἀμφὶς ἐόντες*, Il. ξ, 274, oder *θεοὶ οἱ ὑποταρτάριοι, οἳ Τιτῆνες καλέονται* ib. 279), welche Zeus *γαίης νέρθε καθεῖσε καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης*, ib. 204. Sie hausen nunmehr unten im Tartaros, *ὑπὸ Ταρτάρῳ*, daher *ὑποταρτάριοι*, in dem Abgrund unter der Erde, der beginnt, wo die äufsersten d. i. untersten Enden des Meeres und der Erde aufhören (*τὰ νείατα πείρατα γαίης καὶ πόντοιο*, Il. θ, 478), dessen Zugang, denkbar als Oeffnung der Erde nach unten zu, mit eisernen Thoren verschlossen ist (*ἧχι βάθιστον ὑπὸ χθονός ἐστι βέρεθρον· ἔνθα σιδήρειαί τε πύλαι καὶ χάλκεος οὐδός*, Il. θ, 15), in welchen weder ein Strahl der Sonne noch ein erfrischender Windhauch dringt (Il. θ, 480). So sind sie verbannt aus dem Reiche der Ordnung und der Gesetze.

3. Nach der hesiodischen Theogonie sind diese Titanen Söhne des **Uranos** und der Gaia. Von Homer aber wird Il. ξ, 201 (302) aufs bestimmteste **Okeanos** als *θεῶν γένεσις* bezeichnet; und damit man ja nicht meine, dies *θεῶν* sey nach Il. φ, 195 (*ἐξ οὗπερ* sc. *Ὠκεανοῦ πάντες ποταμοὶ καὶ πᾶσα θάλασσα, καὶ πᾶσαι κρῆναι καὶ φρείατα μακρὰ νάουσιν*) von den Flufs- und Wassergöttern zu verstehn, so steht Il. ξ, 244 ff. ganz ausdrücklich: *ἄλλον μέν κεν ἔγωγε θεῶν αἰειγενετάων ῥεῖα κατευνήσαιμι, καὶ ἂν ποταμοῖο ῥέεθρα Ὠκεανοῦ, ὅςπερ γένεσις πάντεσσι* (sc. *θεοῖς*) *τέτυκται*. Und unverkennbar steht dieses Mythologem in einem freilich ganz allgemeinen Zusammenhang der Anschauung mit jenem Philosophem

der jonischen Schule *), dafs das Wasser der Urstoff aller Dinge sey, eine Vorstellung, von welcher schon Andere bei Homer eine Spur gefunden haben in des Menelaos' Verwünschung Il. η, 99: ἀλλ' ὑμεῖς μὲν πάντες ὕδωρ καὶ γαῖα γένοισθε. Denn erkläre man diese Stelle, wie man wolle (siehe das Nähere bei Heyne; Bothe findet das πύθεσθαι darin), immer bleibt die Vorstellung einer Auflösung des Leibes in seine Grundstoffe zurück. Nur eine Stelle scheint im Widerspruch mit den angeführten die Titanen für Söhne des Uranos zu erklären, Il. ε, 898, wo Zeus zu Ares sagt: εἰ δέ τευ ἐξ ἄλλου γε θεῶν γένευ ὧδ' ἀΐδηλος, καί κεν δὴ πάλαι ἦσθα ἐνέρτερος Οὐρανιώνων **). Allein man hat dies auch neuerdings wieder (siehe Bothe) falsch verstanden, während Göttling im Hermes l. c. p. 251 (er citirt Heyne ad Apollod. II. p. 5) die richtige Erklärung schon gegeben hatte. Im ganzen Homer sind Οὐρανίωνες die Olympier, da diese bekanntlich im Olymp und Uranos zugleich wohnen. Wer folglich ἐνέρτερος Οὐρανιώνων ist, der ist nicht tiefer unten als die Titanen (und was gäbe es auch für eine Tiefe noch unter dem Tartarus?), sondern als die Olympier; und tiefer unten als diese seyn ist ein euphemistischer Ausdruck für bei den Titanen seyn; denn diese werden ja selbst als die θεοὶ ἐνέρτεροι, sc. τῶν Οὐρανιώνων ἤτοι Ὀλυμπίων, bezeichnet; Il. ο, 225: μάλα γάρ κε μάχης ἐπύθοντο καὶ ἄλλοι, οἵπερ ἐνέρτεροί εἰσι θεοί, Κρόνον ἀμφὶς ἐόντες. — Es bleibt also dabei: Okeanos ist der Allvater, wie Tethys, sein Weib, die Allmutter (sie

*) Natürlich ohne dafs jenes eine philosophische Grundlage der griechischen Mythologie ist, wogegen sich Göttling im Hermes Bd. 29 Hft. 2 p. 247 mit Recht erklärt.

**) Von den Orphikern wurden freilich die Titanen und Uranionen identificirt: Κούρους δ' Οὐρανίωνας ἐγείνατο πότνια Γαῖα, οὓς δὴ καὶ Τιτῆνας ἐπίκλησιν καλέουσιν (Lob. Aglaoph. I. p. 506, Düntzer p. 78).

heifst in Il ξ, 201, 302 vorzugsweise μήτηρ). Dazu passt vortrefflich, dafs nach Il. ξ, 202 Rhea, die Mutter der Kroniden, ihre Tochter Here beim Kampfe des Zeus gegen Kronos in des Okeanos und der Tethys Behausung zu den Grofsältern flüchtet, so wie dafs Here zu Zeus (Il. ξ, 305) und Aphrodite (206) sagen kann, jene beiden hätten lange schon der Liebe zu pflegen und zu zeugen aufgehört (*ἤδη γὰρ δηρὸν χρόνον ἀλλήλων ἀπέχονται εὐνῆς καὶ φιλότητος, ἐπεὶ χόλος ἔμπεσε θυμῷ*). Here's Versuch, sie wieder zu gemeinschaftlichem Lager zu bewegen, ist ja nur ein vorgeblicher. Auch steht keine von des Dichters sonstigen Angaben über Okeanos mit dem Angeführten im Streite. Nirgends wird seines Vaters gedacht (bei Hesiod ist er ein Bruder des Kronos); nicht mit den Titanen, seinen Kindern, in den Tartaros verstofsen, umfliefst er, ein Ring der Welt, nach wie vor das Erdenrund; aber er hat auch keinen Theil am gegenwärtigen Weltregiment; er kommt nicht mit zur Götterversammlung (Il. υ, 7: *οὔτε τις οὖν Ποταμῶν ἀπέην, νόσφ' Ὠκεανοῖο*); ein Gegenstand der Fürsorge für das jetzt herrschende Geschlecht (das Vorgeben Here's) ist er doch minder mächtig als Zeus, vor dessen Blitz er sich fürchtet (Il. φ, 198), wenn er gleich dem Ansehen nach diesem zunächst steht; denn Hypnos giebt ihm Il. ξ, 244 den Rang vor allen übrigen Göttern, Zeus allein ausgenommen. Er ist der greise König, dessen Sohn vom Enkel gestürzt ist, während er selbst ein zwar einflufsloses und dem neuen Herrscher unterthäniges aber geehrtes Alter in ruhiger Abgeschiedenheit geniefst.

4. Von einer Persönlichkeit des Uranos aber findet sich bei dem Dichter, ganz anders als bei Hesiodos, durchaus keine Spur, nur dafs er zweimal neben der Gaia und dem Wasser der Styx als Schwurzeuge genannt wird, von Here Il. ο, 36, von Kalypso Od. ε, 184. Vergleicht man nun diese Schwurformel:

ἴστω νῦν τόδε Γαῖα καὶ Οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθεν, καὶ τὸ κατειβόμενον Στυγὸς ὕδωρ mit einer andern, Il. *τ*, 258 von Agamemnon ausgesprochenen: *ἴστω νῦν Ζεὺς πρῶτα, θεῶν ὕπατος καὶ ἄριστος, Γῆ τε καὶ Ἠέλιος καὶ Ἐρίννυες, αἵθ' ὑπὸ γαῖαν ἀνθρώπους τίνυνται, ὅτις κ' ἐπίορκον ὀμόσσῃ*, so ergiebt sich zwar, dafs in beiden geschworen werden soll bei dem, was im Himmel, auf Erden und unter der Erde ist; allein, wenn man in letzterer die bestimmten Persönlichkeiten beachtet, welche zu Zeugen genommen werden, so drängt sich uns in ersterer um so mächtiger die Vorstellung der tres mundi partes auf, deren untersten das Stygische Wasser zu repräsentiren hat. Ferner steht Uranos, wenn auch nicht er der eigentliche Wohnort der Götter ist *), sondern der Olympos, zu diesem in so fern in engster Beziehung, als die Götter, indem sie sich auf dem Olymp befinden, zugleich im Uranos sind. So wenig nun dem Olympos eine Persönlichkeit zukommt, so wenig hat sich der Dichter bei dem Raum, in welchem die Götter so gut wie im Olymp verkehren, etwas dergleichen gedacht.

Anders ist es mit Gaia. Diese ist Mutter des Riesen Tityos (Od. *η*, 324; *λ*, 576) und heifst in letzterer Stelle *ἐρικυδής*. Ihr werden Opfer und Gebete geweiht (bei dem Vertrag Il. *γ*, 104 und 278); hier und in der oben aus Il. *τ* angeführten Stelle wird sie neben lauter bestimmt umschriebenen Götterindividuen genannt, und der ihr entsprechende Gott scheint der von Sophokles Fr. inc. 91 Br. Allerzeuger genannte Helios zu seyn; Il. *γ*, 104: *οἴσετε δ' ἄρν', ἕτερον λευκὸν, ἑτέρην δὲ μέλαιναν, Γῇ τε καὶ Ἠελίῳ*, so dafs also beiden Gottheiten Schaafe, dem Helios ein weifses männliches, der Erde ein schwarzes weibliches geopfert werden; vgl. Il. *τ*, 259. Somit gehört sie, wie Helios, unter die nicht von Zeus

*) Anders Hes. Theog. 128.

in den Tartaros gestürzten, d. h. von der Vorstellung des Dichters in ihrem Walten und Wirken fortwährend anerkannten Naturmächte, von denen weiter unten geredet werden mufs.

5. Denn die Titanen stehen zu den Menschen in keinem Verhältnisse mehr, und werden nicht mehr als regierende Potenzen betrachtet. Nur von Here verlangt der Gott des Schlafes, dafs sie ihm bei den Titanen die Charitin Pasithea zuschwöre, was sie auch wirklich thut. Nimmermehr werden die Titanen, wie Mätzner de Jove Hom. p. 54 meint, der Here gegenüber als Rächer des Meineids gedacht. Sie sind ja keine Mächte der Todtenwelt, sondern im Tartaros eingekerkerte Gefangene. Die Forderung des Hypnos lautet Il. ξ, 271 sqq. so: *ἄγρει νῦν μοι ὄμοσσον ἀάατον Στυγὸς ὕδωρ· χειρὶ δὲ τῇ ἑτέρῃ μὲν ἕλε χθόνα πουλυβότειραν, τῇ δ᾽ ἑτέρῃ ἅλα μαρμαρέην· ἵνα νῶϊν ἅπαντες μάρτυροι ὦσ᾽ οἱ ἔνερθε θεοί, Κρόνον ἀμφὶς ἐόντες, ἦ μέν μοι δώσειν — κ. τ. λ.* Aus diesen Versen geht hervor, dafs das, wodurch sich Here binden soll, der Schwur bei der Styx ist. Die Titanen aber sind nicht die Macht, der sie durch einen Meineid etwa verfallen würde, sondern blos Zeugen des Faktums, dafs sie geschworen, und, damit sie dies seyen, wird von Here symbolisch statt ihrer die Erde berührt und das Meer, statt der Naturgewalten die Naturelemente, wie Il. ψ, 584 Antilochos, um bei Poseidon, dem Rossegott, zu schwören, seine Pferde berühren soll, und wie noch heutzutage mitunter, wer bei Gott schwört, die Hände zu legen hat auf Gottes Wort, auf die Bibel *).

*) Oder hat man sich bei Here's Berührung der Erde und des Meeres blos eine Art von Anpochen an die unterirdische Wohnung der Titanen zu denken? Hiefür spricht Il. ι, 568: *πολλὰ δὲ καὶ γαῖαν πολυφόρβην χερσὶν ἀλοία, κικλήσκουσ᾽* (Althaia) *᾽Αΐδην καὶ ἐπαινὴν Περσεφόνειαν·* Hymn. Apoll. Pyth. 154 (332): *αὐτίκ᾽ ἔπειτ᾽ ἠρᾶτο βοῶ-*

gerade diese Schwurzeugen verlangt, scheint daraus erklärt werden zu müssen, dafs er, ein Sohn der Nacht, eine noch waltende Naturmacht, den gestürzten Naturmächten verwandt, somit deren Gottheit gelten zu lassen geneigt ist.

6. Nämlich nicht alle Naturmächte sind gestürzt; wie könnten es auch diejenigen seyn, deren Einflufs und Walten vom Menschen tagtäglich empfunden wird, oder deren Existenz gebunden erscheint an Sichtbares in der Natur, z. B. an Himmelskörper, Flüsse, u. dgl. Diese sind in Zeus' Weltordnung mit aufgenommen und stören die Regel derselben nicht. Im Gegensatz zu diesen müssen die Titanen (die Streber, Tendones, nach Hermann und Göttling (l. c. p. 249), Erdensöhne, von einem bei Diodor vorkommenden *Τιταῖα* s. v. a. *γῆ*, nach Müller Prol. p. 374 und Völcker Myth. des Jap. Geschl. p. 285) als blind und regellos waltende, unbändige Naturpotenzen gedacht werden *). Auf Hesiod aber, der unter den Titanen auch die Themis nennt, die bei Homer zur olympischen Götterwelt mitgehört, nehmen wir hier natürlich keine Rücksicht.

πις πότνια Ἥρη, χειρὶ καταπρηνεῖ δ' ἔλασεν χθόνα καὶ φάτο μῦθον· Κέκλυτε νῦν μοι Γαῖα καὶ Οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθεν, Τιτῆνές τε θεοί, τοὶ ὑπὸ χθονὶ ναιετάοντες κ. τ. ἑ..

*) „Ihre bestimmte mythische Gestalt hat die Gruppe der titanischen Götter, nach langer Gährung des noch gestaltlosen aber nach Gestalten ringenden Volksbewufstseyns, ohne Zweifel erst im ausdrücklichen Gegensatze gegen die olympischen gewonnen, als in der volksthümlichen Phantasie bereits die letzteren den Sieg errungen hatten. Sie waren für diese Phantasie nur der trübe Niederschlag jenes der wirklichen Gestaltenbildung vorangehenden Gährungsprocesses, dessen Erinnerung sich aus dem Volksbewufstseyn niemals ganz verdrängen liefs." Weifse in den Jahrb. f. wiss. Krit. März 1839 Nro. 59 p. 471.

Zum Göttersysteme des älteren Dichters aber gehören folgende Mächte der Natur. Vor allen *Γαῖα*, deren Sohn Tityos, Vergewaltiger Leto's, als diese nach Pytho geht, gleichsam ein letzter Versuch der dunkeln, in der Erde beschlossenen Naturkraft ist, sich störend und hemmend in das Reich des Lichtes einzudrängen. Darf man Leto fassen als dasjenige Verborgene, dessen Schoofs die Tendenz hat sich zu erschliefsen und den offenbaren und offenbarenden Gott zu gebären (Müller Proleg. p. 372), so möchte der Zug in der Mythe, dafs sie der erdegeborene Riese gerade auf ihrem Wege nach Pytho, in die Stadt der Offenbarung, zu seinem Willen zwingen will, von grofser Bedeutsamkeit seyn. — Dann die *Νὺξ* mit ihrem Geschlechte, nach Il. *ξ*, 258 — 261 ohne Zweifel wie bei Hesiodos Mutter des *Ὕπνος* (nicht aber der *ὄνειροι*, siehe meine Note zu Il. *β*, 6), und folglich seines Bruders, des *Θάνατος* (Il. *ξ*, 231; *π*, 454; bes. 672; 682), und somit wohl auch der *Κὴρ* oder der *Κῆρες*, der Todesarten.

7. Ferner sind zu nennen *Ἥλιος* und *Ἠώς*, jener bei Homer durchaus nur die Sonne, beide jedoch bestimmte Persönlichkeiten, wenn auch *Ἠώς* ohne Cultus. Der *Σελήνη* wird vom Dichter nirgends als einer Göttin gedacht.

8. Weiter gehören zu den Naturgottheiten die Meer- und Flufsgötter. Poseidon erscheint nur noch in seinen Beiwörtern *γαιηόχος*, *ἐννοσίγαιος*, *ἐνοσίχθων* identisch mit dem Meere, wie Hephaistos zuweilen mit dem Feuer (Il. *β*, 426); sonst erkennt man in ihm zwar überall den Beherrscher, den Gott des Meeres, vermag ihn aber eben so wenig mit seinem Reiche zu identificiren, als Zeus mit der Luft. Das Meer, als Element des Weltganzen, ist vielmehr die von Hesiod, nicht von Homer, seine Gemahlin und eine Nereide genannte Amphitrite; denn sie wird immer nur entweder in Beziehung auf die Wogen des

Meeres *) (Ἀμφιτρίτης κῦμα, κύματα, Od. γ, 91; μ, 60) oder auf die Meerwunder und Ungeheuer genannt (κῆτος, ἅ μυρία βόσκει ἀγάστονος Ἀμφιτρίτη, Od. μ, 97; ε, 422). Darum ist sie wahrscheinlich die Besitzerin der schwimmfüſsigen Robben, die καλὴ Ἁλοσύδνη Od. δ, 404. Belebt aber ist das Meer von den Nereiden, gewissermassen den Nymphen des Meers, deren Namen (Il. σ, 39—49) groſsentheils Eigenschaften desselben oder der Wellen oder sonstige Vorkommenheiten in diesem Elemente bezeichnen. Die bedeutendste von ihnen ist Thetis. Daſs sie, wie Göttling l. c. p. 269 will, die heitere, segenbringende Seite des Meeres darstelle, wie Poseidon die finstere, scheint mir nicht ausgemacht. Wohl bietet sie dem verfolgten Dionysos (Il. ζ, 136 ff.), dem aus dem Himmel geschleuderten Hephaistos (Il. σ, 395 ff.) in ihrer Meeresgrotte Zufluchtsstätten mit einer Art von mütterlicher Sorge dar (Θέτις δ' ὑπεδέξατο κόλπῳ), wohl kann sie sich rühmen, Zeus' Rettung aus den Banden der ihm feindlichen Gottheiten herbeigeführt zu haben (Il. α, 395 ff.); charakteristisch an ihr ist aber bei dem Dichter gerade das, daſs sie, die nach oben freundlich-hülfreiche, von Zeus wider ihren Willen gezwungen ist, ein persönliches Verhältniss des Unsterblichen und Sterblichen nach unten zu vermitteln und hiemit in alle Leiden der Sterblichkeit verflochten zu werden (Il. σ, 429 ff.). Während in Eos' und Tithonos' Ehe der sterbliche Gatte zur Unsterblichkeit emporgehoben wird, aber in seiner irdischen Natur die Unsterblichkeit nicht zu tragen vermag, wird in Thetis' und Peleus' Verbindung umgekehrt die Göttin in die Sphäre der von irdischer Vergänglichkeit bedingten Leiden herabgezogen. Irren wir nicht, so hat auch die spätere Vorstellung gerade diese Seite

*) Nitzsch II. p. 64 erkennt in ihr insbesondere die Repräsentantin des tobenden Meeres, so daſs sie sich zu Poseidon verhält, wie Enyo zu Ares.

ihres Wesens vorzüglich festgehalten; erst spätere Dichter brauchen Thetis geradezu für das Meer. — Ihr Vater Nereus (Nefluus), der Il. σ, 141 γέρων ἅλιος genannt wird, bezeichnet nach Hermann, dem Creuzer beistimmt (Briefe etc. p. 173), den unwandelbaren, immer ruhigen Seegrund, wie Phorkys (Furcus) (Od. α, 72; ν, 96; 345) die Vorgebirge und Klippen. Wichtiger für uns ist die von Pindar Ol. 2, 29 eine Gesellin der Nereiden genannte Leucothea oder Ino, die Tochter des Kadmos, bei Homer und sonst eine Retterin der Schiffbrüchigen. Ihr Name Λευκοθέη erinnert auch Nitzsch II. p 52 an die λευκὴ γαλήνη (Od. κ, 94), die heitere Meeresruhe, und hält man mit demselben ihre Funktion zusammen, so möchte man in ihr die nach dem Sturme eintretende Ruhe des Meeres personificirt finden, welche die Schiffbrüchigen endlich doch das Land gewinnen lässt. „Ihr weifser Schleier ist gleichsam eine Art Segel, das aus der Noth führt" (Göttling l. c. p. 269).

9. Ein räthselhaftes Wesen im Meer' ist Proteus *) sammt seiner Tochter Eidothea Od. δ, 365—570. Als Diener Poseidon's (Ποσειδάωνος ὑποδμώς l. c. 386) hütet er die Robben Amphitrite's, d. i. des Meeres. Zugleich aber heifst er Αἰγύπτιος und ist ein γόης, ein Zauberer, ὀλοφώϊα εἰδώς (410), der sich in alle Gestalten verwandeln, aber in diesen Verwandlungen festgehalten und zu reden gezwungen werden kann. Was aber redet er? Nach der Angabe seiner Tochter Eidothea (388 — 393) kann er dem Menelaos den Weg bezeichnen und die Maafse d. h. die Weiten des Weges, ferner die Rückkehr, d. i. die Bedingung derselben, unter der Menelaos über das Meer nach Hause gelangen mag. Er kann ferner berichten, was in Menelaos' Hause während dessen Ab-

*) Geschichtliches über den Mythus siehe bei Vofs zu Virg. Georg. IV, 387.

Abwesenheit Gutes und Böses geschehn ist. Man sieht, von eigentlicher Prophezeiung der Zukunft ist durchaus nicht die Rede. Das einzige Prophetische, was er gegen Menelaos ausspricht, ist die Verkündigung, dafs derselbe nicht sterben, sondern als Eidam des Zeus in das elysische Gefilde kommen werde. Sonst aber sagt er durchaus nichts Anderes, als was ein weitgereister Schiffer, der überall hinkommt und von Allem hört, ebenfalls berichten kann. Den Odysseus hat er auf der Insel der Kalypso gesehn (556: τὸν δ' ἴδον ἐν νήσῳ θαλερὸν κατὰ δάκρυ χέοντα). Nimmt man hiezu, dafs er zugleich auch alle Tiefen des Meeres kennt (385), so kann man sich des Gedankens nicht erwehren, Proteus sey das Bild der Schifffahrt, die ihre Heimath, ihren Ausgangspunkt im Osten hat, und mit Aegypten in enger Berührung steht. Das wäre die phönicische, und ein enger Verkehr der Aegypter und Phönicier in uralter Zeit wird anerkannt von Hug in Ersch und Gruber's Enc. Th. 2 p. 35; nach Herod. 2, 112 wird merkwürdig genug des zum König Aegyptens gemachten Proteus' τέμενος in Memphis von tyrischen Phöniciern umwohnt. Das aber, dafs er ein Aegyptier ist, giebt ihm den Charakter eines Γόης. Denn Aegypten ist ja nach Homer ein Wunderland, reich an zauberkräftigen Kräutern (δ, 220—232). Und wo es solche giebt, dürfen wir, man denke nur an Kolchis, auch Zauberkünste, die nicht durch φάρμακα gewirkt werden, voraussetzen. Wir kennen übrigens ägyptische Zauberer, die namentlich das Verwandeln verstehn, schon aus der Bibel. Dafs man schon bei Homer an die von den Späteren so häufig gefabelte Verwandlungsfähigkeit der Wassergötter denken dürfe, scheint mir weniger wahrscheinlich. Eine ganz moderne Erklärung giebt Diodor. I. 62.

Weil aber das θαλάσσης πάσης βένθεα οἶδεν nicht blos von Proteus, sondern auch von Atlas ausgesagt wird (Od. α, 52), so wäre es dem Geiste homeri-

scher Weltanschauung nicht gemäfs, diese Persönlichkeit von der des Proteus in der Betrachtung zu trennen. Mindestens müssen diese grammatisch klaren Worte zur Basis der Untersuchung über das Wesen des Atlas gemacht werden. Er kennt also die Tiefen des Meeres; sein Name bedeutet, wie Hermann übersetzt, so viel als Sufferus; er hat eine Tochter *Καλυψώ*, die Verbergerin, welche weit im Westen, gleichviel ob im Süd- oder Nordwesten, wohnt. Endlich heifst es von ihm (Od. *α*, 52): *ἔχει δέ τε κίονας αὐτὸς μακρὰς, αἳ γαῖάν τε καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχουσιν*. Was heifst das? Für's erste liegt nicht darin, dafs er, wie die Späteren fabeln, den Himmel trägt. Wer kann sich ferner etwas Bestimmtes denken, wenn man übersetzt: er hält die Säulen des Himmels, und zwar er allein, *αὐτός*? Diese Säulen halten, dafs sie nicht wanken oder umstürzen, oder dieselben auf dem Rücken tragen, ist eine Vorstellung, die der Phantasie so wenig gerecht und bequem war, dafs man ihn schon sehr bald (Hesiod. Theog. 517; Aesch. Prom. 428) selbst zur Himmelssäule gemacht hat, während es hinwiederum eine alte exegetische Tradition gab (vergl. Nitzsch I. p. 18), die *ἔχει* mit *φυλάσσει* deutete. Versuchen wir doch einmal die wörtliche Uebersetzung, und sagen demnach: „der duldende, ausharrende Mann, der Vater der Verbergerin, der im Westen ist, wie diese, der alle Tiefen des Meeres kennt, besitzt oder hat die Säulen, die Erde und Himmel auseinander halten, allein.“ — Ich weifs nicht, wie es Andern geht; mir wenigstens drängte sich, als ich mir diese verschiedenen bei Homer sich über ihn findenden Data zusammengestellt hatte, unwillkührlich die Vorstellung der phönicischen Westschifffahrt auf, der Schifffahrt des Volkes, das allein die Meerenge zwischen den Säulen des Herakles befährt, andern Völkern aber den Westen (seine Handelswege und fernen Faktoreien) sorgfältig verbirgt (Atlas ist Vater der listigen (Od. *η*, 205)

Verbergerin, und die Kinder heifsen ja nicht blos bei Homer, wie die Väter thun; man denke nur an Ἀστυάναξ, Τηλέμαχος, ferner Εὐρυσάκης, Τισάμενος· und endlich wohl auch an Proteus' Tochter Εἰδοθέα, die wissende Göttin, die dem Menschen, wie dem Menelaos, zum Wissen verhilft, in geradem Gegensatze zur Καλυψώ· vgl. Müller Proleg. p. 275, Nitzsch hist. Hom. p. 56 not.). Atlas heifst aber auch ὀλοόφρων, ein Teufelskerl, wie der kluge Minos, der Zauberer Aietes, ein treffliches Beiwort für den Repräsentanten des schlauen, Alles wagenden Handelsvolkes. Dafs Homer über das, was die Mythe verräth, kein Bewufstseyn haben kann, hindert diese Deutung so wenig, als der Mangel einer bestimmten Kunde von den Säulen des Herakles bei ihm. „Wir müssen, sagt Nitzsch II. p. 152, das Wahrscheinlichste im Homer erforschen, und daraus auf die ihm zugekommene dunkle Kunde schliefsen.“ Uebrigens behauptet Eggers in der Comment. de Orco Hom. p. 18 gegen Völcker, der bekanntlich in der hom. Weltkunde p. 92. 98 durchaus keine Säulen des Herakles zugiebt, mit grofser Entschiedenheit, und zwar aus Gründen, die mit gegenwärtiger Untersuchung nichts gemein haben, dafs eine Einmündung des Ocean und Säulen des Herakles auf einer homerischen Welttafel nicht fehlen können.

Doch da Homer über Atlas so wenig sagt, so dürfen wir uns wohl auch in den späteren Dichtungen umsehn, ob sich vielleicht in diesen seine Natur noch deutlicher ausspricht. Er ist in denselben Vater der Πλειάδες, der Schiffsterne (Müller Proleg. p. 191; dagegen, mit Grotefend und Göttling, Nitzsch II, p. 42), bewacht die Aepfel der Hesperiden, die Schätze und Reichthümer des Westens; auch ist er ein Astronom, und, wie bei Homer der Tiefen des Meers, so bei Virgil (Aen. I, 741), wo die Ausleger Ov. Metam. IV, 631 citiren, und Cic. Tusc. 5, 3 der himmlischen

Dinge kundig *). Herakles tritt an seine Stelle und trägt für ihn den Himmel. Welcher andere Herakles kommt so weit nach Westen als der tyrische? Hier deutet die Sage sich selber. Zwei sind's, welche die Säulen des Himmels besitzen, Atlas und Herakles der Tyrier. Dieser thut, was jener gethan; nun ist aber Herakles der Tyrier nichts anders als Symbol des phönicischen Volkes.

So hätte sich denn aus diesen Combinationen das Resultat ergeben, dafs Atlas mit Kalypso im Westen dem Proteus mit Eidothea im Osten entspricht, ein Verhältniss, das wesentlich bestätigt wird durch die Columnae Protei im Osten, von denen Virgil weifs (Aen. XI, 262), dafs aber beide keine Naturgottheiten, sondern Symbole der Schifffahrt sind. Es ist daher für Homer auch der Umstand nicht zu übersehen, dafs er beide mit keiner eigentlichen Naturgottheit in verwandtschaftliche Beziehungen bringt **).

*) Wie Proteus bei Diodor. I, 62.

**) Ich hatte diese Deutung des Proteus und Atlas längst niedergeschrieben, bevor ich Völckers (Mythol. der Japetiden p. 243 ff.) und Hermann's (de Atlante Opusc. VII. p. 241 ff.) hieher gehörige Untersuchungen sammt Heffter's (siehe Herm.) und Göttling's (im Hermes l. c. p. 249) Entgegnungen kannte. Weil ein selbstständiges Zusammentreffen der Ansichten in solchen Dingen ein starkes Argument für die Probabilität derselben ist, so habe ich meine Darstellung, wie sie entstanden ist, unverkürzt stehen lassen, auch in den Punkten, wo ich nur auf die Schriften jener Gelehrten zu verweisen gebraucht hätte. Ich unterscheide mich von ihnen darin, dafs ich Proteus und Atlas strenge combinire, dafs ich in ihnen Personifikationen nicht nur der Schifffahrt überhaupt, sondern bestimmt der phönicischen, endlich in jenen Säulen geradezu die des Herakles sehn zu müssen glaube. Vorzüglich freut es mich, dafs ich durch Hermann meine grammatische Ansicht von der Stelle Od. α in den Hauptpunkten bestätigt finde. Ibi ergo, sagt er p. 253, ubi ta-

10. Dagegen gehören zu den an physische Existenzen gebundenen oder eigentlichen Naturgottheiten die *Ποταμοί*, die Flufsgötter, an deren Spitze der oben schon in anderer Beziehung betrachtete Ὠκεανὸς steht. Die bedeutendsten, welche sonst genannt werden, sind der Acheloios Il. φ, 194; der Alpheios Il. ε, 545, der Enipeus Od. λ, 238, der Spercheios Il. ψ, 142, der Axios Il. β, 849; φ, 141; 158; der Simoeis und Skamander oder Xanthos, besonders Il. φ. Sie treten, als Väter von Söhnen, die troischen Flüsse als wesentliche Theilnehmer an der epischen Handlung, durchaus in abgeschlossener Persönlichkeit auf. Auch fehlt ihnen ein Kultus nicht; der Flufs in Scheria heifst Od. ε, 445 *πολύλλιστος*· der Skamander hat einen Priester, *ἀρητήρ* Il. ε, 78, der Spercheios ein *τέμενος* und einen Altar; ihm hat der alte Peleus des heimgekehrten Achilleus Lockenhaar (vergl. oben I. §. 35 die Stelle aus Hes. Theog. 346) gelobt, Il. ψ, 144 ff.. Die Flufsgötter gehören, den Oceanos ausgenommen, zur vollständigen Götterversammlung mit, Il. υ, 7. Besonders merkwürdig ist ihre Stellung im Eide des Agamemnon Il. γ, 276 ff.. Da, wie oben bemerkt wurde, dem Schwure Zeugschaft geben soll, was im Himmel, auf Erden und unter der Erde ist, so haben sie nebst der *Γαῖα* das mittlere Gebiet zu repräsentiren, und ihre Stellung in dem Schwure lässt auf bedeutende Ehre, die man ihnen widmete, schliefsen, wenn sie sich gleich mit Zeus nicht messen dürfen Il. φ, 190—195.

11. An die Flufsgottheiten schliefsen sich zunächst die Quellnymphen, und durch deren Vermittlung die Nymphenwelt überhaupt an. Hier drängt sich uns zuvörderst die Nothwendigkeit auf, zwischen Nym-

les columnae coelum sustinerent, ipsi orbis terrarum termini esse credebantur; *ad quos qui pervenisset constantia sua et fortitudine, tenere istas columnas usitatissimo verbi significatu dicebatur.*

phen im weiteren und engeren Sinne zu unterscheiden. Denn Kalypso, des Atlas Tochter, Phaethusa und Lampetie, die Hüterinnen von Helios', ihres Vaters, Rinder- und Schaafheerden (Od. *μ*, 132), obgleich *Νύμφαι* genannt, geben sich gleichwohl auf den ersten Blick als Wesen anderer Art zu erkennen, denn die *κοῦραι Διός*, die *ὀρεστιάδες* Il. ζ, 420, *νηϊάδες κρηναῖαι* Od. ρ, 240, *αἵ ἔχουσ' ὀρέων αἰπεινὰ κάρηνα καὶ πηγὰς ποταμῶν καὶ πίσεα ποιήεντα*, Od. ζ, 123 sq. vgl. Il. *υ*, 8: *αἵ τ' ἄλσεα καλὰ νέμονται*, in welchen Versen vier Arten, die Berg-, Quell-, Wiesen- und Hainnymphen unterschieden sind. Bekanntlich hat die spätere Vorstellung in ihnen das *θεῖον* erkannt, welches in jenen Naturgegenständen waltet und sie belebt, aber auch an deren Existenz, wie besonders von den bei Homer nicht unter diesem Namen vorkommenden Dryaden gesagt wird (Hymn. Ven. 265 ff.), zum Mitleben und Mitsterben gebunden ist. Aber auf diese Vorstellung deutet bei dem Dichter nur eine einzige Stelle hin, Od. *κ*, 350: *γίγνονται δ' ἄρα ταίγ' ἔκ τε κρηνέων ἀπό τ' ἀλσέων ἔκ θ' ἱερῶν ποταμῶν*· sonst werden sie, was auch bei der Deutung ihrer Gattungsnamen zu beachten ist, als Bewohnerinnen jener Oertlichkeiten betrachtet, wie hervorgeht aus den Ausdrücken in den oben angeführten Stellen: *αἵ ἔχουσ' ὀρέων αἰπεινὰ κάρηνα* (wie *θεοὶ οἵ Ὄλυμπον ἔχουσιν*), *αἵτε — νέμονται*. Auch was von ihrem Thun und Treiben ausgesagt wird, bezieht sich keineswegs auf ein geheimes, stilles Walten im Innern der Quellen oder Bäume, sondern sie sind theils gütige, den Menschen hülfreiche Gottheiten (die Ulmenpflanzung um des Eetion Grab Il. ζ, 420, das Aufjagen von Ziegen dem Odysseus zur Jagd Od. *ι*, 154), theils Gespielinnen und Dienerinnen von Göttinnen höheren Rangs, der Artemis Od. ζ, 105, wo sie *ἀγρονόμοι*, d. i. ohne Zweifel feldbewohnende, heifsen, der Circe Od. *κ*, 348 ff., wo sie deren *δρήστειραι* sind. Häufig halten sie sich in Grotten auf, Od. *μ*, 318;

ν, 104; in solchen sind ihre χοροὶ und θόωκοι, auch ihre steinernen Webebäume.

Man sieht hieraus, wie wenig der Dichter geneigt ist, die Naturgottheiten mit den Naturgegenständen, denen sie angehören, zu identificiren. Seine Vorstellung strebt vielmehr auch diejenigen Götterwesen, die wir die gebundenen genannt haben, aus ihrer Beschlossenheit in der Natur zu befreien und ihnen zu einem selbstständigen Leben zu verhelfen. Dennoch aber ist in jener oben gegebenen Stelle der Odyssee (κ, 350) die Bedeutung ihres Wesens unverkennbar enthalten. Sie sind die Quellen-, Hain- und Triftengeister, und als solche κοῦραι Διός. Nämlich Nitzsch zu Od. ζ, 105 versteht unter diesem den Regenzeus, „indem die Nymphen eigentlich alle Dämonen der Quellen sind, welche selbst vom Regen wachsend mit demselben den Bäumen und Triften, dem Wilde und den Heerden Erfrischung und Wachsthum geben.“

Was ihre sonstigen Verhältnisse betrifft, so gehören sie mit zur Götterversammlung Il. υ, 8, und haben einen Cultus. Odysseus hat ihnen τελῃέσσας ἑκατόμβας geopfert Od. ν, 350; ρ, 240 und betet zu ihnen ν, 355, wie Eumaios ρ, 240, vgl. ξ, 435. Ein vielbesuchter Altar von ihnen steht über der Quelle, aus der die Bürger von Ithaka Wasser holen Od. ρ, 210. — Sie gatten sich als ἀγρονόμοι nicht selten mit Hirten, Il. ξ, 444; ζ, 21 vgl. Hymn. Ven. 285; aber auch mit Anderen Il. υ, 384.

12. Nunmehr sind von den Naturgöttern blos die Winde noch übrig. Auch sie sind in der Ilias vollkommene Persönlichkeiten, wohnen in Thracien Il. ψ, 229 und halten im Hause des Zephyros ein Gelage, ib. 200. Boreas zeugt in Gestalt eines Hengstes mit des Erichthonios Stuten zwölf Füllen, welche die Schnelligkeit ihres Vaters besitzen. Obgleich zur Götterversammlung Il. υ, init. nicht mit berufen, haben sie doch einen Kultus, Il. ψ, 195; 209. Eine be-

sondere Gattung von ihnen sind die schlimmen, Menschen entraffenden Sturmwinde, die Ἅρπυιαι. — Zwar unvereinbar hiemit, als ein ἀλλοῖον, aber doch nicht widersprechend als ein contrarium, ist die Mythe der Odyssee (κ, init.) von Aiolos, dem von Zeus bestellten, aber nicht unsterblichen ταμίης ἀνέμων. Die eigenthümliche Bedeutung derselben in den Begegnissen des Odysseus, die wir oben besprochen haben, duldet nicht, dafs in ihr die Winde als Personen und selbstständig erscheinen. Der Dichter bedient sich mit Recht seiner Befugniss, die natürlichen Existenzen bald als solche, bald als Götter zu brauchen, und wir gewinnen aus diesem Wechsel der Darstellung nur eine neue Bestätigung der aus unserer ganzen bisherigen Betrachtung sich ergebenden Wahrheit, dafs von jenen beiden Möglichkeiten, in den Naturgottheiten bald das Naturelement, bald die göttliche Person darzustellen, keine die andere aufhebt.

13. Doch ist noch ein Blick auf das Verhältniss zu werfen, in welchem sich der Gott zu dem Naturgegenstand befindet, mit dessen Existenz die seinige verknüpft ist. Historisch hat sich freilich erst aus dem Daseyn des Naturkörpers die Vorstellung von dem Gott entwickelt; aber nachdem einmal derselbe sein Daseyn in der Vorstellung gewonnen hatte und im Bewufstseyn des Menschen als Gott fixirt war, wird nicht mehr der Naturkörper, sondern der Gott als das Prius betrachtet, und Helios existirt nicht durch die Sonne, sondern die Sonne durch Helios. Wie könnte sonst Helios Od. μ, 383 drohn, in des Aides Behausung zu gehn und unter den Gestorbenen zu scheinen, oder Aides Il. ε, 398 zum Olympos emporgehn? Man erinnere sich ferner der vielbesprochenen Stelle Od. μ, 3, wo Ἠοῦς ἠριγενείης οἰκία καὶ χοροὶ im äufsersten Westen sind (siehe Völcker hom. Weltk. p. 31).

14. Hiemit aber stehn im geraden Gegensatz die Personifikationen von seelischen, sittlichen oder sonst

unkörperlichen Zuständen, z. B. die Ἔρις, der Φόβος und andere mehr. Diese sind nur Ergebnisse dessen, was sie bezeichnen; der Gott ist nicht, oder ist nur die Sache, welche er darstellt, der abstrakte Begriff. Daher kommen diese Wesen bei dem Dichter nie zu wahrer Persönlichkeit, gehören nicht mit zur Götterversammlung und haben keinen Kultus. Denn obgleich sie mit den Naturgottheiten nach der sie erzeugenden Weltanschauung auf einerlei Stufe stehn, sofern mit jenen die pure Natürlichkeit sinnlich wahrnehmbarer Existenzen, mit diesen die der dämonisch zu nennenden Erscheinungen geläugnet wird, so sind doch jene stets an ihrem Orte vorhanden, ihr Numen folglich ein beständig gegenwärtiges, dem Gebete, der Verehrung immer zugängliches und in diesen Eigenschaften ein wirklicher Persönlichkeit theilhaftiges; diese dagegen kommen und verschwinden, und folglich ist auch ihr Numen nichts Bleibendes und defshalb angerufen und verehrt zu werden nicht fähig. Sie sind, wie Nitzsch I. Vorrede p. XV vortrefflich sagt, die besonderen Dämonen der Erscheinungen, die sich im Bereiche einer göttlichen Person besonders hervorthun, und werden defshalb gewöhnlich mit dieser in ein menschlich geartetes Verhältniss gesetzt. So ist Φόβος Il. ν, 299 des Ares Sohn; drum wohl auch Δεῖμος, beide des Gottes Diener Il. ο, 119; vgl. δ, 440; λ, 37. Eris, des Ares Schwester und Gesellin, ist klein anfänglich, stöfst aber bald mit dem Haupt an den Himmel, während sie auf der Erde steht (Il. δ, 440); als eine neue Schlacht beginnt Il. λ, 1 ff., wird sie von Zeus zu den Schiffen der Achäer gesendet, und hat das Zeichen des Krieges, das τέρας πολέμοιο, in der Hand, in welchem Göttling im Hermes l. c. p. 261 und zum Sc. Herc. 339 die Aegis findet. Sie bleibt allein in der Schlacht, was allen übrigen Göttern verwehrt ist (ib. 73). Ein dunkles Wesen ist Ἐνυώ, die Il. ε, 333 als πτολίπορθος mit der kriegerischen Athene, ib. 592 mit Ares

zusammengestellt wird. Nach Göttling ist sie das weibliche Gegenbild des Ares, nach Nitzsch II. p. 64 der tobende Krieg, wofür das Adjektivum *ἐνυάλιος* als Prädikat des Ares zu sprechen scheint. Il. *ε*, 592 hat sie den *Κυδοιμὸς* zum Begleiter, den Göttling p. 261 mit Unrecht klein geschrieben und unter ihm abermals Zeus' Aegide verstanden wissen will. Denn Il. *σ*, 535 lesen wir: *ἐν δ' Ἔρις, ἐν δὲ Κυδοιμὸς ὁμίλεον*. — Weiter nennt Homer noch die *Ἀλκὴ* und *Ἰωκὴ* Il. *ε*, 740. — *Φύζα* Il. *ι*, 2 ist keine Personifikation; siehe Dissen's kleine Schriften p. 353.

Von nicht kriegerischen Wesen allegorischen Charakters kommen noch vor die *Ἄτη*, von deren Natur erst im Abschnitte von der Bethörung und Sünde geredet werden kann. Il. *τ*, 91 heifst sie (vgl. oben I. §. 46) *πρέσβα Διὸς θυγάτηρ*, wird aber von Zeus, als sie auch ihn betrogen hat, aus dem Himmel verstofsen. Ihr stehn Il. *ι*, 502, gleichfalls als *Διὸς κοῦραι μεγάλοιο*, die *λιταὶ*, die Bitten, gegenüber, die was Ate, die rasch voraneilende Bethörung, verschuldet, hinterher wieder gut machen. Von ihnen kann gleichfalls nur im Zusammenhange mit der *Ἄτη* die Rede seyn. — Die *Ὄσσα*, Il. *β*, 94 vgl. Od. *ω*, 413 *Διὸς ἄγγελος* genannt, das Dämonische eines sine certo auctore sich verbreitenden Gerüchtes (vgl. Lange verm. Schriften p. 235; Nitzsch I. p. 51), kann kaum mehr eine Personifikation genannt werden, wenn gleich Hesiod. von der *φήμη*, dem ominösen Worte bei Homer, in den Werken und Tagen 764 sagt: *θεός νύ τίς ἐστι καὶ αὐτή*. Heifst es doch bei Eurip. Helen. 560 Pfl. *θεὸς γὰρ καὶ τὸ γιγνώσκειν φίλους*. Wie sich diese Vergötterungen dämonisch im Menschenleben wirkender Mächte späterhin vermehrt und einen Kultus bekommen haben, ist eine Untersuchung, die über den Dichter hinausführt.

15. Hat sich nun in den Naturgottheiten und — nach Nitzsch's (I. p. XV ff.) trefflicher, von Dissen (kl. Schr. p. 349) unerkannter Bemerkung — in die-

sen allegorischen Wesen die pantheistische oder lieber pandämonistische Seite der homerischen Weltanschauung geltend gemacht, so tritt in der polytheistischen deutlich das Bestreben hervor, den Gott von der Welt und ihren Zuständen zu befreien. Das menschliche Bewufstseyn verlangt nämlich ein göttliches Wesen, welches Leben und Bestehn in sich selbst hat, und weder Naturkörpern verhaftet ist, noch das Trugleben der Personification führt. Es gehn daher diese Natur- und allegorischen Gottheiten nur in untergeordneter Bedeutsamkeit neben einer freien Götterwelt her, welche lediglich aus selbstständigen, bestimmt umschriebenen und in sich selbst beruhenden Persönlichkeiten besteht. Der homerische Gott ersten Ranges ist im Glauben des Dichters weder Symbol noch Allegorie, sondern ein Individuum, welches das, worin sich im Besonderen seine Wirksamkeit äufsert, als Amt und Beruf übt (vgl. Od. υ, 70 ff.), in diesem aber durchaus nicht dergestalt aufgeht, dafs es nicht auch thun könnte, was in der Regel ein anderes göttliches Individuum thut. Der günstige Fahrwind heifst Od. ε, 176; ο, 297 Διὸς οὖρος und wird gesendet von Zeus Od. ο, 475; es sendet ihn aber auch Kalypso (Od. ε, 167; 268), Circe (λ, 7; μ, 149), Athene (ο, 292). Poseidon zieht die Wolken zusammen und gebietet den Winden (Od. ε, 291), wie Zeus z. B. ι, 67 ff., und Odysseus schreibt ε, 303 dem Zeus zu, was Poseidon gethan. Die von ihm erregten Winde sänftigt Athene (ε, 383), welche Here vom Meere zu holen geht (Il. φ, 334 f.); Poseidon, sonst weder Gott noch Mensch, meint der Cyclope, werde seine Wunde heilen (Od. ι, 520). Dem Helios wird Od. μ, 349 zugetraut, dafs er, was nachher Zeus thut, Odysseus' Schiff vernichten könne. Il. δ, 101 soll Pandaros vor einem Schusse zu Apollon, ib. ε, 174 unter gleichen Umständen zu Zeus beten. Athene giebt der Penelope Schlaf Od. π, 451 und öfter, sendet den

Freiern Wahnsinn *υ*, 345, und verlängert die Nacht *ψ*, 243. Unmöglich wäre dies Uebergreifen in andere Bereiche, wenn den einzelnen Gottheiten die Macht der Selbstbestimmung nicht zukäme, wenn sie nur Symbole von Kräften wären, welche nach unabänderlichen Richtungen das Weltganze durchwalteten. Allein das ist eben der in der Schöpfung homerischer Göttergestalten erkennbare Fortschritt des Menschengeistes, dafs er die Welt in denselben als befreit von blofsen Naturgewalten darstellt, dafs solche das menschliche Leben nicht weiter als in seinen äusserlichen Verhältnissen bedingen. Gleichwie der Dichter dieses Leben von andern als natürlichen Mächten regiert weifs, so stellt sich ihm auch das Leben und Wesen der Götter dar als von den sittlichen Principien des Rechts, der Satzung und Ehrfurcht gestaltet. Die Götterwelt erscheint ihm nicht als ein System physisch zusammenwirkender Naturgewalten, sondern als ein politisch gegliederter, nach Verschiedenheit der ungleich berechtigten Individuen organisirter Staat *), der, wie der irdische, seinen *βασιλεὺς*, seine *βουλὴ* und *ἀγορά* hat.

16. Denn gleichwie neben dem Phäakenkönig Alkinoos noch zwölf andere *βασιλῆες* fürstlich (richterlich) walten, die seine *βουλὴ* bilden (Od. *ϑ*, 391 coll. *ζ*, 54), wie neben dem Männerfürsten Agamemnon eine *βουλὴ* der Geronten steht, an der nur die vornehmsten und tapfersten Kriegsfürsten Theil haben (*βουλὴ δὲ πρῶτον μεγαθύμων ἷζε γερόντων*, Il. *β*, 53), so ist unter des Götterköniges Vorsitze mit dem Weltregiment gleichsam ein Ausschufs der Götterwelt beschäftigt, zu welchem aufser dem für gewöhnlich im Meere wohnenden Poseidon (Il. *φ*, 13)

*) Dies ausgesprochen zu haben ist meines Bedünkens ein grosses Verdienst Göttlings in jenem oft erwähnten Aufsatz' im Hermes.

nur die eigentlichen θεοὶ Ὀλύμπιοι gehören, d. i. diejenigen, denen Hephaistos auf dem Olympos Wohnungen gebaut hat, Apollon, Ares, Hephaistos, Hermes, Here, Athene, Artemis, Aphrodite, vielleicht auch Themis und Dione, welche, wenn auch ursprünglich in einer Hauptbeziehung eins mit Here (vgl. unten und Buttm. Mytholog. I. p. 22 ff.), doch im Dichter von dieser bestimmt unterschieden ist. Iris und Hebe sind, wie die Horen, dienende Göttinnen. Die Sitzung dieses Götterrathes wird Od. ε, 3 θῶκος genannt. Denn daſs θῶκος, wenn gleich nicht ausschlieſslich (vgl. Il. θ, 439: θεῶν δ' ἐξίκετο θώκους· Od. ο, 468: οἱ μὲν ἄρ' ἐς θῶκον πρόμολον δήμοιό τε φῆμιν), für βουλὴ gebraucht werden kann, beweist Od. β, 26: οὔτε ποθ' ἡμετέρη ἀγορὴ γένετ', οὔτε θόωκος· daſs es Od. ε, 3 dafür gebraucht worden ist, macht das θεοὶ θῶκόνδε καθίζανον, welches dem in Sitzungsangelegenheiten solennen Worte καθίζειν (cf. Passow) entsprechend ist, um so wahrscheinlicher, als Hesiod Θ. 802 von einer βουλὴ θεῶν ausdrücklich spricht und dieselbe von den geselligen Zusammenkünften der Götter bestimmt unterscheidet. Dieser θῶκος ist aufs deutlichste unterschieden von der Il. υ, 4 ff. coll. θ, init. beschriebenen ἀγορὰ, zu welcher durch Themis auf Zeus' Befehl selbst alle Fluſsgötter und Nymphen geladen werden. Es lassen sich selbst die im irdischen Staate bemerklichen Abstufungen der politischen Bedeutsamkeit auch im Götterstaat' unterscheiden. In beiden erfreut sich das demokratische Element noch keiner Berechtigung. Wie die Mannen vor Troja (Il. β, 86 sqq.), die Ithakesier (Od. β, init.), die Phäaken (Od. θ, init.) zusammengerufen werden, nur um den Willen der Fürsten zu vernehmen, ohne Stimm- und Entscheidungsrechte (vgl. unten Abschnitt 5), so sind Il. θ und υ auch die Götter nur herbeigekommen, damit ihnen des Königes Wille kund werde. Das aristokratische Element genieſst im irdischen wie im Götterstaate wenig-

stens das Recht des Beiraths (vgl. z. B. die *βουλὴ* der Geronten Il. *β*, 55 sqq. mit dem *θῶκος* der Götter, Od. *ε*, in.), während jedoch von einer Verpflichtung des Königs sich der Mehrheit zu fügen nirgends eine Spur ist. Denn gleichwie der irdische König, was unten erwiesen werden soll, im Grund' eine unumschränkte Gewalt besitzt, so findet sich auch Zeus' Wille nirgends rechtlich oder politisch beschränkt; er gebietet und verbietet, er hilft und verdirbt, wie er will, und die Macht, auch das den Göttern Mifsfälligste durchzuführen wird ihm zugetraut; der einhellige Wille des Götterrathes, dem sonst der einzelne Gott sich fügen mufs (Od. *α*, 79; *μ*, 349), bindet ihn allein nicht. Vgl. das öfter vorkommende *ἔρδ', ἀτὰρ οὔ τοι πάντες ἐπαινέομεν θεοὶ ἄλλοι*, ferner sein Gebot an die Götter, durchaus am Kampfe nicht Theil zu nehmen Il. *θ*, in., seine ganz einseitig der Thetis geleistete Zusage u. d. gl..

17. Wie sich nämlich die Macht des irdischen Königs keineswegs blos auf Geburt und Erblichkeit der Würde stützt, sondern ganz vornehmlich auf die Heldenkraft und persönliche Tüchtigkeit des damit Bekleideten, — denn Telemach fühlt sich nicht stark genug das Königthum von Ithaka für sich in Anspruch zu nehmen und zu behaupten, und vom Lykierfürsten Sarpedon heifst es Il. *π*, 542: *ὃς Λυκίην εἴρυτο δίκῃσί τε καὶ σθένεϊ ᾧ*, — so ist auch Zeus *ὕπατος κρειόντων* insbesondere defswegen, weil er von allen Göttern der stärkste und auch allein diesen sämmtlich gewachsen ist. Aufser dem berühmten Anfang von Il. *θ* vgl. ib. 450: *πάντως, οἷον ἐμόν γε μένος καὶ χεῖρες ἄαπτοι, οὐκ ἄν με τρέψειαν, ὅσοι θεοί εἰσ' ἐν Ὀλύμπῳ·* Il. *α*, 566: *μή νύ τοι οὐ χραίσμωσιν, ὅσοι θεοί εἰσ' ἐν Ὀλύμπῳ, ἆσσον ἰόνθ', ὅτε κέν τοι ἀάπτους χεῖρας ἐφείω·* vgl. 580, 589; Il. *λ*, 78 sqq.: *πάντες δ' ᾐτιόωντο κελαινεφέα Κρονίωνα, οὕνεκ' ἄρα Τρώεσσιν ἐβούλετο κῦδος ὀρέξαι. Τῶν μὲν ἄρ' οὐκ ἀλέγιζε πατήρ· ὁ δὲ νόσφι λιασθεὶς τῶν ἄλλων ἀπάνευθε κα-*

θέζετο, κύδεϊ γαίων· Od. ε, 103: ἀλλὰ μάλ' οὔπως ἔστι Διὸς νόον αἰγιόχοιο οὔτε παρεξελθεῖν ἄλλον θεὸν οὔθ' ἁλιῶσαι· Il. ο, 107: φησὶν γὰρ ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσιν κάρτεϊ τε σθένεϊ τε διακριδὸν εἶναι ἄριστος· vgl. Müller Proleg. p. 246 ff.; Lange Einleit. in das Stud. der griech. Mythol. p. 101 f.. Doch wozu nützt es, die allgemein anerkannte und bekannte Erscheinung, dafs Zeus der oberste, stärkste und in seiner Stärke mächtigste Gott ist, dem sich die übrigen Götter willig unterordnen, ja dienstbar bezeigen (vgl. z. B. Il. θ, 438 sqq.), durch Beweisstellen zu erhärten; weit interessanter und durch die Sache selbst geboten ist es, zu untersuchen, in wie fern und wie weit die Macht des Göttervaters durch die Gliederung des ganzen Göttersystemes selbst beschränkt ist. Ja irren wir nicht, so ist diese Untersuchung, bei welcher vor der Hand Zeus' Verhältniss zur *Μοῖρα* aufser Anschlag bleibt, nicht nur unentbehrlich, um einen Blick in die inneren, theologischen Beziehungen der Götter auf einander zu werfen, sondern auch für das Verständniss der Oekonomie beider Gedichte höchst erspriefslich.

18. Selbst die oberflächlichste Betrachtung der Mythologie lehrt, dafs sich die Fülle des Wesens einer Gottheit mit einer gewissen Nothwendigkeit im Dualismus eines männlichen und weiblichen Individuums darstellt *). Freilich mufste dieser Dualismus um so mehr allmählich in den Hintergrund treten, je mehr sich im hellenischen Bewufstseyn die Gottheiten ihrer symbolischen Bestimmtheit entkleideten und in freie, durch keine Bedeutsamkeit gebundene Persönlichkeiten verwandelten. Es darf folglich nicht befremden, dafs derselbe bei dem Dichter nicht offen zu Tage liegt, aber eben so wenig sind die einzelnen Züge zu übersehn, in welchen er sich gleichsam

*) Vgl. Buttm. Mythol. I. p. 22; neuerdings Bäumlein in Zimmermann's Zeitschrift 1839. XII. p. 1204.

im Verschwinden noch verräth. Wir erinnern zuvörderst an *Ζεὺς* und *Διώνη* (vgl. Herm. Opusc. VII. p. 276), wenn gleich diese Verdopplung der dialischen Persönlichkeit im Göttersysteme des Dichters nicht mehr von Wichtigkeit ist. Aber man beachte, was wir von *Ἥρη* lesen. Sie sagt Il. *δ*, 59 von sich: *καί με πρεσβυτάτην τέκετο Κρόνος ἀγκυλομήτης, ἀμφότερον, γενεῇ τε καὶ οὕνεκα σὴ παράκοιτις κέκλημαι.* Man sieht, dafs *πρεσβυτάτη* durchaus nicht blos auf das Alter, sondern auch auf ihre Würde und Hoheit geht. Daraus erklärt sich das ihr vor allen Göttinnen ausschliefslich gegebene Beiwort *πρέσβα θεά* (immer in Verbindung mit *θυγάτερ μεγάλοιο Κρόνοιο* Il. *ε*, 721; *θ*, 383; *ξ*, 194; 243), welches *πρέσβα* nur noch vorkommt in Od. *γ*, 452: *Εὐρυδίκη, πρέσβα Κλυμένοιο θυγατρῶν*, und in Il. *τ*, 91: *πρέσβα Διὸς θυγάτηρ Ἄτη*, in diesen Stellen aber vorzugsweise den Altersbegriff zu bezeichnen scheint. So wird sie denn damit als die vornehmste von allen weiblichen Gottheiten bezeichnet. Lesen wir nun Il. *ο*, 49, dafs ihr Zeus auf ihr Versprechen, auch Poseidon zur Unterwerfung unter seinen Willen zu bereden, Folgendes antwortet: *εἰ μὲν δὴ σύ γ᾽ ἔπειτα, βοῶπις πότνια Ἥρη, ἶσον ἐμοὶ φρονέουσα μετ᾽ ἀθανάτοισι καθίζοις, τῷ κε Ποσειδάων γε, καὶ εἰ μάλα βούλεται ἄλλῃ, αἶψα μεταστρέψειε νόον, μετὰ σὸν καὶ ἐμὸν κῆρ*, dafs folglich Poseidons, des nächst Zeus mächtigsten Gottes Gehorsam von Here's Einigkeit mit Zeus abhängig gemacht wird, vergleichen wir ferner hiemit, was Here Il. *δ*, 62 f. sagt: *ἀλλ᾽ ἤτοι μὲν ταῦθ᾽ ὑποείξομεν ἀλλήλοισιν, σοὶ μὲν ἐγώ, σὺ δ᾽ ἐμοί· ἐπὶ δ᾽ ἕψονται θεοὶ ἄλλοι*, so zeigt sich die wohl allgemein geltende Annahme *), dafs sich dem Dichter das supremum numen in der Doppelgestalt von Zeus und Here, des Herrn und der

*) Müller Proleg. p. 244; Bernhardy griech. Literaturgeschichte p. 168.

der Herrin darstelle, vollkommen begründet. Vgl. noch Hymn. 11 (12), 4: Ἥρην —, ἣν πάντες μάκαρες κατὰ μακρὸν Ὄλυμπον ἁζόμενοι τίουσιν ὁμῶς Διῒ τερπικεραύνῳ. Daher sie ἰσοτελὴς heiſst; siehe Düntzer Fragm. p. 82. Die Wesenseinheit beider Individuen blickt durch das vom Dichter freilich nur im schlichten Wortsinn genommene κασιγνήτη ἄλοχός τε ebenfalls hindurch.

19. Aber diese Einheit beider Gottheiten hat nichts weniger als Einigkeit zur Folge; diese ist nur eine postulirte, keine wirkliche. Denn die weibliche Potenz will beständig übergreifen und sich dem Gehorsam entziehn; das ist eines der wesentlichsten Motive in der ganzen Handlung der Ilias; vgl. Il. α, 520 ff., vornehmlich 540 ff., wo besonders Here's Anspruch auf Mittheilung aller Rathschlüsse des Gemahles zu beachten ist. Darum ist aber auch Zeus' und Here's Sohn Ares, der Krieg, ein Verhältniss, von dem der Dichter zwar kein reflektirtes, wohl aber ein unmittelbares Bewuſstseyn hat, indem er Zeus den Vater Il. ε, 890 sqq. zu dem Sohne sagen lässt: ἔχθιστος δέ μοί ἐσσι θεῶν, οἳ Ὄλυμπον ἔχουσιν. Αἰεὶ γάρ τοι ἔρις τε φίλη πόλεμοί τε μάχαι τε· μητρός τοι μένος ἐστὶν ἀάσχετον, οὐκ ἐπιεικτὸν, Ἥρης· τὴν μὲν ἐγὼ σπουδῇ δάμνημ' ἐπέεσσιν. Weil aber Here, die minder mächtige Potenz, für sich allein nichts ausrichtet, so tritt sie bei dem Dichter stets im Bunde mit anderen Mächten auf, denen auch usurpirende Bestrebungen eigen sind, wenn solche gleich auf anderen Gründen und Beziehungen beruhn, mit Poseidon nämlich und mit Athene. Diese theilen nicht nur mit ihr in der ganzen Ilias die Vorliebe für die von Zeus bedrängten Achäer, sondern sind auch bei einzelnen Vorkommenheiten, besonders wenn es gegen Zeus anzustreben gilt, immer zusammen erwähnt; so Il. α, 400: Thetis allein hat Zeus vom schmählichen Elende gerettet, ὁππότε μιν ξυνδῆσαι Ὀλύμπιοι ἤθε-

Bayerische Staatsbibliothek München

λον ἄλλοι, Ἥρη τ' ἠδὲ Ποσειδάων καὶ Παλλὰς Ἀθήνη *)· ferner Il. *ω*, 25: *ἔνθ' ἄλλοις μὲν πᾶσιν ἑήνδανεν, οὐδέ ποθ' Ἥρῃ, οὐδὲ Ποσειδάων', οὐδὲ γλαυκώπιδι κούρῃ*. Als Il. *υ*, 32 ff. die Götter sich mit Zeus' Genehmigung in den Kampf begeben, werden jene zwar zuerst mit andern zusammen genannt, berathschlagen aber ib. 115 mit Umgehung der übrigen für sich allein. Wir werden folglich von selbst darauf geführt, das Verhältniss auch dieser beiden Gottheiten zu Zeus in Betrachtung zu ziehn.

20. Nehmen wir fürs erste Poseidon. Will Here Zeus gegenüber die Gleichberechtigte in der Einigung seyn, so macht Poseidon Anspruch auf gleiche Rechte im Verhältnisse der Geschiedenheit. Denn es gelingt der menschlichen Vorstellung durchaus nicht, Zeus zu einer negativen Macht zu erheben, welche, um einen philosophischen Ausdruck zu entlehnen, die übrigen Götter zu blofsen Momenten herabsetzte. Denn Poseidon ordnet sich zwar unter und erkennt den usurpirenden Bestrebungen Here's gegenüber Zeus' Oberhoheit an; vgl. Il. *θ*, 210: *οὐκ ἂν ἔγωγ' ἐθέλοιμι Διῒ Κρονίωνι μάχεσθαι ἡμέας τους ἄλλους, ἐπειὴ πολὺ φέρτερός ἐστιν*· Il. *ν*, 354 sagt der Dichter: *ἦ μὰν ἀμφοτέροισιν* (dem Zeus und Poseidon) *ὁμὸν γένος ἠδ' ἴα πάτρη, ἀλλὰ Ζεὺς πρότερος γεγόνει καὶ πλείονα ᾔδη*· vgl. *θ*, 440; *υ*, 301; Od. *ν*, 133; 148; aber er wird zugleich nicht nur von Zeus anerkannt als *πρεσβύτατος καὶ ἄριστος* Od. *ν*, 142, und sein Zürnen als ein vollkommen ausreichender Grund angegeben, warum Zeus trotz seines guten Willens für Odysseus noch nichts habe thun können Od. *α*, 68, sondern er stellt auch selbst seinen Anspruch, als ein mit Zeus gleich berechtigter zu gelten, so zu sagen als rechtlich begründet dar. Die

*) Eine andere Lesart: *καὶ Φοῖβος Ἀπόλλων* ist, wie sich unten ergeben wird, mit dem Göttersysteme des Dichters durchaus nicht zu vereinigen.

Hauptstelle ist Il. *ο*, 185—210, wo Poseidon, durch Iris aus der Schlacht zurückgerufen, über Zeus, der es unverschämt findet, dafs Poseidon, der schwächere und jüngere, zu trotzen wage, Folgendes ausspricht:

ὢ πόποι, ἦ ῥ᾽ ἀγαθός περ ἐὼν ὑπέροπλον ἔειπεν,
εἴ μ᾽ ὁμότιμον ἐόντα βίῃ ἀέκοντα καθέξει.
Τρεῖς γάρ τ᾽ ἐκ Κρόνου εἰμὲν ἀδελφεοὶ, οὓς τέκετο Ῥέα,
Ζεὺς καὶ ἐγὼ, τρίτατος δ᾽ Ἀΐδης, ἐνέροισιν ἀνάσσων.
Τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται, ἕκαστος δ᾽ ἔμμορε τιμῆς·

Er, Poseidon, habe das Meer, Aides das unterweltliche Gebiet, Zeus den Himmel erloost —

γαῖα δ᾽ ἔτι ξυνὴ πάντων καὶ μακρὸς Ὄλυμπος.
Τῷ ῥα καὶ οὔτι Διὸς βέομαι φρεσίν· ἀλλὰ ἕκηλος
καὶ κρατερός περ ἐὼν μενέτω τριτάτῃ ἐνὶ μοίρῃ·
Χερσὶ δὲ μήτι με πάγχυ, κακὸν ὥς, δειδισσέσθω.
Θυγατέρεσσιν γάρ τε καὶ υἱάσι βέλτερον εἴη
ἐκπάγλοις ἐπέεσσιν ἐνισσέμεν, οὓς τέκεν αὐτὸς,
οἵ ἑθεν ὀτρύνοντος ἀκούσονται καὶ ἀνάγκῃ.

In diesen Worten ist klar ausgesprochen, dafs Poseidon auf den Grund der durchs Loos vollzogenen Welttheilung dem Zeus sich durchaus gleichgestellt sehen und ihm nur das Recht patriarchalischer Herrschaft über seine Familie zugestehn will. Höchst merkwürdig ist nun der Grund, durch welchen ihn Iris gleichwohl zur Nachgiebigkeit bestimmt. Willst du denn wirklich, sagt sie, vom starren Trotz nicht lassen? „*Οἶσθ᾽, ὡς πρεσβυτέροισιν Ἐριννύες αἰὲν ἕπονται*" (v. 204). Sie leitet also die Verpflichtung Poseidon's zum Gehorsam ebenfalls aus dem Familienrecht her, und lässt uns somit auch ihrerseits das Princip der Gliederung des Götterstaats im gegenseitigen Verhältnisse der Familienglieder erkennen. Vergl. Zeus' und Poseidon's Aeufserungen v. 166 und 197, und die oben angeführte Stelle Il. *ν*, 354.

21. Während nun aber Poseidon rechtlich auf Gleichheit und Selbstständigkeit Ansprüche macht,

dieselben aber gegen das Uebergewicht der sittlichen den Familienverband beherrschenden Verhältnisse nicht durchzuführen vermag, fehlt Athene'n zur Begründung ihrer Opposition gegen Zeus aller rechtliche Vorwand. Die Tochter steht anders zum Vater als das Weib und der Bruder. Aber dieses Tochterverhältniss ist so eigener Art, dafs Athene durch dasselbe die interessanteste Erscheinung des ganzen Olymp's wird. Sie ist nämlich die Tochter ohne Mutter, Zeus' eigene Geburt. Denn obschon der Dichter jenes zuerst bei Hes. Theog. 924 ff. und im Hymn. Apoll. Pyth. 130 sich findenden Mythologems von Athene's Geburt aus Zeus' Haupte nirgends gedenkt, so wird doch eben so wenig einer Mutter von ihr gedacht *), Zeus' Vaterschaft aber immer mit einem gewissen Nachdruck hervorgehoben. Sie heifst vorzugsweise *ὀβριμοπάτρη, Διὸς θυγάτηρ κυδίστη Τριτογένεια* (Il. *δ*, 515), wenn gleich Tritogeneia nicht die aus dem Haupte des Zeus Geborene bedeutet (Nitzsch I. p. 213 und die dort citirten Stellen). In der menschlich gedachten Götterfamilie ist sie des Vaters verzogene Lieblingstochter, die gewähren zu lassen er nicht umhin kann; vgl. Il. *ε*, 875—880: *σοὶ πάντες μαχόμεσθα*, sagt Ares zu Zeus; *σὺ γὰρ τέκες ἄφρονα κούρην* κ. τ. λ.. *Ἄλλοι μὲν γὰρ πάντες, ὅσοι θεοί εἰσ' ἐν Ὀλύμπῳ, σοί τ' ἐπιπείθονται καὶ δεδμήμεσθα ἕκαστος· ταύτην δ' οὔτ' ἔπεϊ προτιβάλλεαι, οὔτε τι ἔργῳ, ἀλλ' ἀνιεῖς, ἐπεὶ αὐτὸς ἐγείναο παῖδ' ἀΐδηλον.* Eben hat er Il. *θ*, 5—27 den sämmtlichen Göttern die Einmischung in die Schlachten aufs strengste verboten, als Athene das Wort nimmt, und sich ausbittet den Achäern wenigstens mit gutem Rath an Handen gehn zu dürfen; er antwortet v. 39:

*) Die Vorstellung, als lasse sich bei dem Dichter als Athene's Mutter Here denken, die Göttling in jenem oft erwähnten Aufsatz' äufsert, hat er gewifs selbst wieder aufgegeben.

θάρσει, Τριτογένεια, φίλον τέκος· οὔ νύ τι θυμῷ πρόφρονι μυθέομαι· ἐθέλω δέ τοι ἤπιος εἶναι. Das nämliche, mit dem Zusatze: *ἔρξον, ὅπη δή τοι νόος ἔπλετο, μηδέ τ' ἐρώει* sagt er Il. χ, 183—185, als sich Athene seinem Antrag den um die Mauer gejagten Hektor zu retten widersetzt. Darauf pocht aber Athene, und schilt heftig, wenn der Vater ihren Bestrebungen in den Weg tritt; Il. ϑ, 360: *ἀλλὰ πατὴρ οὑμὸς φρεσὶ μαίνεται οὐκ ἀγαθῇσιν, σχέτλιος, αἰὲν ἀλιτρὸς, ἐμῶν μενέων ἀπερωεύς·* weifs aber wohl, wessen sie sich zu ihm zu versehen hat; v. 373: *ἔσται μὰν, ὅτ' ἂν αὖτε φίλην Γλαυκώπιδα εἴπῃ.* Sehr häufig wird sie mit Zeus zusammengenannt und für ihn oder mit ihm wirkend gedacht. Il. ϑ, 287 sagt Agamemnon: *αἴ κέν μοι δώῃ Ζεύς τ' αἰγίοχος καὶ Ἀθήνη Ἴλιον ἐξαλαπάξαι ἐΰκτίμενον πτολίεθρον·* ib. κ, 552 Nestor: *ἀμφοτέρω γὰρ σφῶϊ φιλεῖ νεφεληγερέτα Ζεὺς κουρή τ' αἰγιόχοιο Διὸς, γλαυκῶπις Ἀθήνη·* derselbe λ, 736: *συμφερόμεσθα μάχῃ, Διΐ τ' εὐχόμενοι καὶ Ἀθήνῃ.* Wenn Herakles, den ihm von Eurystheus befohlenen Arbeiten erliegend, gen Himmel weinte, war es Athene, die von Zeus dem Sohne zur Rettung gesendet ward (Il. ϑ, 362 sqq.). Odysseus sagt Od. ν, 42 zu ihr: *εἴπερ γὰρ κτείναιμι (τοὺς μνηστῆρας) Διός τε σέθεν τε ἕκητι,* und fordert ib. π, 260 seinen Sohn auf zu bedenken, *εἴ κεν* (lies: *εἰ καὶ*) *νῶϊν Ἀθήνη σὺν Διῒ πατρὶ ἀρκέσει ἦέ τιν' ἄλλον ἀμύντορα μερμηρίξω.* Vgl. Il. υ, 192: *μεθορμηθεὶς* (*Ἀχιλλεὺς*) *σὺν Ἀθήνῃ καὶ Διῒ πατρί.* In Od. π, 265 wird sie mit Zeus in Gemeinschaft geradezu für die höchste und mächtigste Gottheit erklärt: *ἐσθλώ τοι τούτω γ' ἐπαμύντορε — ὥτε καὶ ἄλλοις ἀνδράσι τε κρατέουσι καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσι,* eine Vorstellung von Athene, die sich, wenn gleich hin und wieder rationalistisch beschränkt, durch das ganze Alterthum hindurchzieht. Vergl. die Ausleger zu Hor. Od. 1, 12, 20: proximos illi tamen occupavit Pallas honores, welche anführen Hesiod. Theog.

896, wo sie heifst ἶσον ἔχουσα πατρὶ μένος καὶ ἐπίφρονα βουλήν· Callimach. Lav. Pall. 132: μούνᾳ Ζεὺς τόγε θυγατέρων δῶκεν Ἀθαναίᾳ πατρῷϊα πάντα φέρεσθαι· Plutarch. Sympos. 2, p. 617. C.: ἡ δὲ Ἀθηνᾶ φαίνεται τὸν πλησίον αἰεὶ τοῦ Διὸς τόπον ἔχουσα. Διαῤῥήδην δὲ ὁ Πίνδαρος λέγει (Fragm. XI, 9 p. 241 Diss.): πῦρ πνέοντος ἅ τε κεραυνοῦ ἄγχιστα ἥμένη, eigentlich: ἄγχιστα δεξιὰν κατὰ χεῖρα πατρὸς ἵζεαι. Bekannt ist ferner und von den Auslegern zu Pindar und Horaz bemerklich gemacht die Tempelgenossenschaft der beiden Gottheiten (σύνναοι). Nach Aesch. Eumen. 825 weifs von den Göttern nur Athene um die Schlüssel des Gemachs, ἐν ᾧ κεραυνός ἐστιν ἐσφραγισμένος, so wie sie denn den Wetterstrahl häufig entlehnt und auf Attischen und Syracusanischen Münzen auch schleudert (vgl. Dissen ad l. c. p. 655). Ein Orphiker sagt (Düntzer p. 82): δεινὴ γὰρ Κρονίδαο νόον κραντειρα τέτυκται. Diesen Vorstellungen entspricht bei dem Dichter das Donnerwetter, das sie Il. λ, 45 mit Here erregt, ferner dafs sie Il. ε, 736, θ, 387 Zeus' Leibrock anzieht, um in den Kampf zu gehn. Aus dieser ihrer engen, unlösbaren Verbindung mit Zeus, aus ihrer Macht- und Ehrengemeinschaft mit dem Gotte, aus ihrer Erzeugung durch ihn unmittelbar ohne Zuthun einer Mutter scheint hervorzugehn, dafs hier selbst innerhalb der durch und durch vermenschlichten Olymposreligion der Gedanke hervorblickt, dafs Athene eine Hypostase des Zeus, eine aus ihm herausgeborene Seite seines Wesens selbst ist. Daraus erklärt sich erstlich ihr Name und ihre beständige Jungfrauschaft; sie ist (vgl. γαλαθηνός, τιθήνη) die Nicht-säugende (Nelacta, Hermann); denn nur dem Männlichen entstammt, ein weibliches Abbild des höchsten Gottes hat sie das Element des wahrhaft Weiblichen nicht; sie kann keines Mannes werden, da sie von Geburt nichts Weibliches und in sich keine Mutterpotenz, sondern nur die Gestalt eines Weibes hat. Ferner

wird nunmehr anschaulich, warum Zeus nie von ihr lassen kann, und am Ende doch immer thut, was sie will; aber auch warum sie sich gegen ihn auflehnt und mit andern rebellischen Gottheiten verbindet. Nämlich als die persönlich substantiirte, von ihm ausgeschiedene Metis des Zeus setzt sie sich ihm, erregt vom Bewufstseyn dessen, was sie ist, feindlich entgegen. Zeus' eigener, aus ihm frei entlassener Gedanke will, wie Here, der weibliche Neben-Zeus, für sich selbst etwas seyn, begeht aber durch Störung eines viel innigeren Kindschaft- und Hypostasirungsverhältnisses ein weit gröfseres Unrecht, als Here, da für diese, als für das andere Element des dualistisch gespaltenen dialischen Wesens, der Streit schon gegeben, ja gewissermassen natürlich ist. Dies finden wir angedeutet in Zeus' Drohrede, mit welcher er durch Iris die beiden unbotmäfsigen Göttinnen vom Kampfe zurückrufen lässt, Il. *ϑ*, 399—408, besonders von v. 404 an: *οὐδέ κεν ἐς δεκάτους περιτελλομένους ἐνιαυτοὺς ἕλκε᾽ ἀπαλθήσεσθον, ἅ κεν μάρπτῃσι κεραυνός· ὄφρ᾽ εἰδῇ Γλαυκῶπις, ὅτ᾽ ἂν ᾧ πατρὶ μάχηται. Ἥρῃ δ᾽ οὔτι τόσον νεμεσίζομαι οὐδὲ χολοῦμαι· αἰεὶ γάρ μοι ἔωθεν ἐνικλᾷν, ὅ,ττι νοήσω.* Weiter ergiebt sich aus diesem Verhältniss' ein Hauptunterschied der beiden Gedichte. In der Odyssee ist ein Kampf unter den Olympiern gar nicht vorhanden; denn die enge zusammen gehörigen Gottheiten befinden sich nicht im Zustande der Entzweiung. Zeus und Athene sind einig; man sehe, wie sie sich Od. *ω*, 472 ff. in Einigkeit des Willens berathen; und Here bleibt ganz aus dem Spiele; somit steht Poseidon auf der anderen Seite allein. In der Ilias dagegen ist der Kampf auf Erden nur das irdische Gegenbild vom Kampfe der Olympier; man erwäge, was Il. *φ*, 432 Athene mit dürren Worten sagt: *τῷ κεν δὴ πάλαι ἄμμες ἐπαυσάμεθα πτολέμοιο, Ἴλιον ἐκπέρσαντες ἐΰκτίμενον πτολίεθρον.* Hier treten die von Rechts wegen als einig und willensgleich po-

stulirten Götterindividuen in den Zustand der Spannung und Feindschaft ein, und dies giebt den Göttern der Ilias scheinbar einen andern Charakter als denen der Odyssee *). Denn aller Hafs, alle Bosheit und Arglist, wozu Krieg und Hader die Sterblichen verleitet, erzeugt sich in Folge der Zwietracht auch unter den Göttern, in deren Wesen, wie wir oben gesehen haben, Heiligkeit keineswegs ein constitutives Element ist.

22. Haben wir bisher diejenigen Gottheiten betrachtet, welche mit Zeus aus verschiedenen Ursachen in den engsten Bezug gesetzt in eben diesem Bezuge die Berechtigung zu finden glauben, sich ihm selbstständig gegenüberzustellen und obwohl mindere Potenzen dennoch irgend eine Theilung der Herrschaft in Anspruch zu nehmen, so führt uns nunmehr der Gegensatz auf diejenige Gottheit, welche gleichfalls mit Zeus aufs engste verbunden und bei Göttern und Menschen in hohen Ehren gleichwohl die untergeordnete Stellung gegen Zeus niemals aufgiebt, sondern stets mit ihm in Willenseinheit lebt. Das ist Apollon, der nicht ohne Bedeutsamkeit Il. *α*, 86 *Διῒ φίλος* heifst, und Il. *π*, 667, wie nie sonst ein anderer Gott, von Zeus mit *φίλε Φοῖβε* angeredet wird, der überall den Geboten des Vaters sich fügsam zeigt, und auch von der hellenischen Anschauungsweise des Götterthums, aus welcher die Anordnung der Festspiele hervorgieng, in der olympischen Feier neben Zeus gestellt wurde (vgl. Müller die Dorier I. p. 251 ff.). An Ehren steht er Athene'n nicht nach; vgl. Il. *ϑ*, 540, *ν*, 827: *τιοίμην δ' ὡς τίετ' Ἀϑηναίη καὶ Ἀπόλλων·* was, wie wir oben hatten, Od. *π*, 265 von der Göttin gesagt ist, spricht der Dichter des Hymn. in Apoll. Del. 68 auch von Apoll aus, *μέγα μιν πρυτανευσέμεν ἀϑανάτοισιν καὶ ϑνητοῖσι βροτοῖσιν*

*) Zeyfs in der Commentat. quid Homerus etc. p. 34 hat dieses im Ganzen richtig erkannt.

ἐπὶ ζείδωρον ἄρουραν· vgl. Hymn. Herm. 468 ff.: πρῶτος γὰρ, Διὸς υἱὲ, μετ' ἀθανάτοισι θαάσσεις, ἠΰς τε κρατερός τε, φιλεῖ δέ σε μητίετα Ζεύς· wie denn auch Athene selbst mit ihm nicht in beständigem Zwiespalt lebt, wie mit Ares, sondern auf einen Wunsch und Vorschlag von ihm eingeht; vgl. Il. η, 17—42. Warum er aber diese seine bedeutende Stellung unter den Olympiern ((θεῶν ὤριστος Il. τ, 413) nie zur Auflehnung und Unbotmäfsigkeit benützt, davon liegt der Grund darin, dafs er wesentlich Zeus' Organ, dessen Mund ist, und des Vaters Satzungen (θέμιστες Od. π, 403; vgl. Hymn. Del. 132: χρήσω δ' ἀνθρώποισι Διὸς νημερτέα βουλήν· Hymn. Apoll. Pyth. (75) 254: τοῖσιν δέ τ' ἐγὼ νημερτέα βουλὴν πᾶσι θεμιστεύοιμι· vgl. Hymn. Herm. 533 ff.) den Menschen verkündet. Denn Apollon ist auch bei dem Dichter nicht nur ein Weissage-Gott, der Gott der Mantik, überhaupt (Od. ο, 526: ὣς ἄρα οἱ εἰπόντι ἐπέπτατο δεξιὸς ὄρνις, κίρκος, Ἀπόλλωνος ταχὺς ἄγγελος), sondern er ist auch schon der pythische Gott (Il. ι, 405: οὐδ' ὅσα λάϊνος οὐδὸς ἀφήτορος ἐντὸς ἐέργει, Φοίβου Ἀπόλλωνος, Πυθοῖ ἔνι πετρηέσσῃ· Od. θ, 79: ὣς γάρ οἱ χρείων μυθήσατο Φοῖβος Ἀπόλλων Πυθοῖ ἐν ἠγαθέῃ), und als solcher gewifs Διὸς προφήτης *) (Aesch. Eum. 19), wenn dies der Dichter auch nirgends ausdrücklich sagt. Denn dafs Apollon in Absicht auf die Weissagung mit Zeus in Beziehung gesetzt wird, geht hervor aus Od. ο, 245: Ἀμφιάραον, ὃν περὶ κῆρι φίλει Ζεύς τ' αἰγίοχος καὶ Ἀπόλλων. Indem somit das Amt, worin er das ihm zugeschriebene Wesen bethätigt, eine durchgängige Einstimmigkeit mit Zeus unabweislich erfordert, ist in ihm gar kein Moment vorhanden, aus dem sich Gegensatz und Widerstreben entwickeln könnte; er ist stets der gehorsame Sohn, der keinen andern Willen hat, als den des Vaters auszurichten und zu verkünden.

*) Cf. Schol. ad Soph. Oed. Col. 789 (Doed. p. 176).

23. Ist nun unsere bisherige Darstellung gegründet, so leuchtet nunmehr von selbst ein, warum grofse, sehr schwer oder gar nicht zu erfüllende Wünsche, deren Gewährung etwa nur durch einstimmigen Willen der Hauptgottheiten bewirkt werden könnte, so häufig eingeleitet werden mit: *αἲ γὰρ, Ζεῦ τε πάτερ καὶ Ἀθηναίη καὶ Ἄπολλον·* (Il. β, 371; δ, 288; η, 132; π, 97; Od. η, 311; σ, 235; ω, 376). Es legt sich in dieser Formel, in welcher das hellenische Gottesbewufstseyn vielleicht das Tiefste beschlossen hat, was ihm in eigener Ahnung oder durch Ueberlieferung zu Theil geworden ist, ohne dafs jedoch bei dem Dichter im entferntesten ein entwickeltes Verständniss derselben vorauszusetzen wäre, in dieser Formel legt sich die Fülle des höchsten Wesens in drei unterschiedlichen, aber gegenseitig in nothwendigem Bezuge stehenden Götterindividuen als in drei Faktoren auseinander, in der höchsten, den beiden andern zu Grunde liegenden und als Vater gebietenden Macht, in der persönlich substantiirten *μῆτις* dieser Macht und in dem Verkünder ihrer Satzungen; in ihr erscheint der höchste Gott als solcher nur in Verbindung mit den ihm inhärirenden Erzeugungen, in welchen er seines eigenen Wesens Vollendung gefunden hat.

24. Die freien Gottheiten, die wir bisher betrachtet haben, stellen die Verhältnisse der Götterwelt in den das ganze Götterthum wie die Handlung des Epos theologisch bedingenden Grundbeziehungen dar. Die Vermehrung derselben entspringt theils aus weiteren Familienbeziehungen, theils aus jenem Dualismus der Götterindividuen, theils endlich aus der Nothwendigkeit, gewissen Bereichen des Weltwesens Vorsteher und Verwalter zu geben. So entspricht denn erstlich dem kriegerischen Sohne Zeus' und Here's gegensätzlich der friedlichen Künsten zugewendete Hephaistos, dem kampfrüstigen der lahme, dem nach Art der Mutter zu Streit geneigten

der friedfertige, den Zwist der Aeltern vermittelnde Sohn (Il. α, 571 ff.); ferner Artemis dem Apollon, die Jägerin (vgl. Nitzsch II. p. 101), welche jedoch auch mit sanften Geschossen schnell und unvermuthet die Frauen tödtet, dem ferne treffenden Gott mit dem silbernen Bogen, der mit gleichem Gewaffen Tod den Männern giebt (Il. ω, 758; Od. γ, 280; η, 64; ϱ, 251; 494). — Während Zeus als ἑϱκεῖος der Schirmvogt des Familienrechtes und Hausregiments ist, und ihm entsprechend Here in den Eileithyien, ihren Töchtern (Il. λ, 271), der Familienerhaltung, den Geburten vorsteht (vgl. Il. τ, 115 ff.), ist die natürlich-sinnliche Seite des Geschlechterverhältnisses Aphrodite'n zugewiesen (Il. ε, 429: ἀλλὰ σύγ' ἱμεϱόεντα μετέϱχεο ἔϱγα γάμοιο); desshalb gewährt sie den von ihr erzogenen Pandareos-Töchtern die Vermählung als sittlich-bürgerliche Verbindung nicht selbst, sondern fordert diese für dieselben von Zeus (Od. υ, 74, 75). — In Hermes endlich findet die politische Natur des Götterköniges ihr exekutives Organ; drum ist er (einerseits; denn vgl. Müller Proleg. p. 355) der geschickte, der anstellige, mit Klugheit des Vaters Willen ausrichtende Gott (kein bloſser Bote; vgl. über seinen Unterschied von Iris unten Abschnitt IV. 7.), und eben deſswegen Geber der δϱηστοσύνη (Od. ο, 319 ff.).

Diese vier zuletzt genannten Gottheiten sind, wie Apollon und Athene, Kinder des Zeus. Somit beruht ihr Wesen, wie die Natur dieser beiden, nicht auf ihnen selbst, sondern ist ein Ausfluss des seinigen; ihre Mütter sind entweder, wie Dione, gleich Here'n weibliche Gegenbilder, oder, wie Leto, Gegensätze des Zeus (der Weltregent und Urheber der ϑέμιστες zeugt aus der Verborgenheit den seine ϑέμιστες offenbarenden Sohn, dem sich dann in den oben angegebenen Beziehungen die Schwester gesellt); über Maja lässt sich aus dem Dichter nichts Sicheres entnehmen. Folglich sind jene Gottheiten in den von

ihnen verwalteten Bereichen eigentlich nur den Götterkönig repräsentirende, an seiner Statt wirkende Wesen. Für diese Vorstellung spricht nicht nur Apollon's und Athene's Verhältniss zu Zeus, sondern sogar auch das Poseidon's, wenn man Od. *ο*, 245: *Ἀμφιάραον, ὃν περὶ κῆρι φιλεῖ Ζεύς τ' αἰγίοχος καὶ Ἀπόλλων* vergleicht mit Il. *ψ*, 306: *Ἀντίλοχ', ἤτοι μέν σε νέον περ ἐόντ' ἐφίλησαν Ζεύς τε Ποσειδάων τε, καὶ ἱπποσύνας ἐδίδαξαν παντοίας*, in welcher Stelle der Dichter selbst in der Funktion des *Ποσειδῶν ἵππιος* ein dem Zeus ebenfalls und priori loco zukommendes Wirken erblickt. In Bezug auf Artemis heifst es ausdrücklich Il. *φ*, 483: *ἐπεί σε λέοντα γυναιξὶν Ζεὺς θῆκεν, καὶ ἔδωκε κατακτάμεν, ἥν κ' ἐθέλῃσθα*. In dieser Zurückführung göttlicher Thätigkeiten auf Zeus als deren Urquell verräth sich deutlich eine der homerischen Weltanschauung eingepflanzte monotheistische Tendenz (vgl. Müller Prolegom. p. 245).

25. An einige dieser Gottheiten schliefsen sich mehrere minder individualisirte Wesen gleichsam als dienende, die Hauptgottheit begleitende Genien an, in denen sich irgend eine Seite des Wesens derselben insonderheit ausprägt. Mit Zeus, als dem Horte der Gerechtigkeit und des politischen Lebens, ist Themis verbunden, nicht wie bei Hesiodos *Θ*. 901 ff. als Gemahlin und Mitherrscherin, sondern in dienender Eigenschaft; vgl. Il. *υ*, 4: *Ζεὺς δὲ Θέμιστα κέλευσε θεοὺς ἀγορήνδε καλέσσαι·* ferner Od. *β*, 68: *λίσσομαι ἠμὲν Ζηνὸς Ὀλυμπίου ἠδὲ Θέμιστος, ἥτ' ἀνδρῶν ἀγορὰς ἠμὲν λύει ἠδὲ καθίζει·* mit Here, der Ehegöttin, die Eileithyien, ihre Töchter, Il. *λ*, 271 (*σπέος Εἰλειθυίας* in Amnisos Od. *τ*, 188), mit Apollon, jedoch äufserlicher, die Musen Il. *α*, 603. 604 *), mit

*) Ich leugne hiemit nicht, was Müller Proleg. p. 425 und Nitzsch II. p. 224 behaupten, dafs Apollon bei Homer

Aphrodite die Charitinnen Il. ε, 338; dafs Here deren eine, Pasithea, dem Hypnos zu vermählen verspricht, scheint in ihrer Funktion als Pronuba zu geschehn (Il. ξ, 267). Dafs aber die in Il. σ κατ᾽ ἐξοχὴν Charis genannte Gattin des Hephaistos Aphrodite selbst sey, dem widerstreitet des Dichters streng ausgebildetes Namensystem so sehr, dafs eher jener Abschnitt in Od. ϑ, der uns in Aphrodite'n Hephaistos' Gemahlin kennen lehrt, einem andern Dichter zugeschrieben werden mufs. — Die Horen, so ferne sie bestimmt die in atmosphärischen Veränderungen sich kund gebenden Jahreszeiten bezeichnen (Il. φ, 450), mögen in Zeus', als Beherrschers der Atmosphäre, Dienstbarkeit stehn (vrgl. Göttling im Hermes l. c. p. 265), und in sofern auch als Himmelspförtnerinnen das Weg- und Vorschieben des dichten Gewölkes besorgen, in welchem sich der Dichter das Thor des Olympos denkt (Il. ε, 749). Zufällig ist es, dafs sie den just am Thore (Il. ϑ, 411) durch Iris zurückgerufenen Göttinnen Here und Athene die Pferde dienstwillig ausspannen.

Mehr blos zur Vollständigkeit der olympischen Hofhaltung scheint im Göttersysteme des Dichters die Schenkin Hebe (Zeus' und Here's Tochter nach dem freilich obelisirten 604ten Verse von Od. λ vgl. Il. ε, 722) zu gehören, deren Ehe mit dem Gott gewordenen Herakles, wie die der Charis mit Hephaistos, für uns offenbar allegorischer Natur ist. Gleichermassen verhält sichs wohl (vgl. Göttling) mit Asklepios und Paieon.

26. Hiemit schliefst sich der Kreis der olympischen Gottheiten. Von den nicht-olympischen, jedoch oberweltlichen Gottheiten Dionysos und Demeter, deren tief eingreifende Bedeutsamkeit erst dem nach-homerischen Zeitalter angehört, ist aus

niemals eigentlich Gott des Gesanges und der Dichtung ist.

dem Dichter folgendes zu berichten; denn es ist doch sehr zu bezweifeln, dafs alle Stellen, in denen der Dichter von Dionysos redet, unächt seyen, wenn auch Od. ω, 74 einem sehr bedenklichen Abschnitt angehört. Beide sind ihm wirkliche, wesentliche Götter, da Dionysos Il. ζ, 129. 130 so gut unter die *θεοὶ ἐπουράνιοι* gerechnet wird, als Od. ε, 125 coll. 119 Demeter, Il. ξ, 326 *ἄνασσα* genannt, unter die *θεαί*. Beide wohnen aber nicht auf dem Olymp, und sind in den Olympos-Staat wenigstens in so fern nicht eingereiht, als ihre Thätigkeit lediglich der Menschenwelt gilt. Dionysos heifst Il. ξ, 325 *χάρμα βροτοῖσιν*, und nur die Menschen essen *Δημήτερος ἀκτήν* (vgl. Göttling l. c. p. 266). Doch stehn beide Gottheiten mit Zeus in Verbindung, Dionysos als Sohn, Demeter als Buhlin (Il. ξ, 326) *). Ferner kennt der Dichter wohl einen Kultus der Demeter (Il. β, 696. *Δήμητρος τέμενος* im thessalischen Pyrasos), aber keineswegs eleusinische Mysterien; von dionysischen Orgien auf dem heiligen Nysaberg in Thracien hat er Kunde (Il. ζ, 132 coll. χ, 460) **), aber als von bekämpften und gewehrten; denn der Thrakerfürst Lykurgos jagt den Dionysos nebst seinen thyrsosschwingenden Ammen ins Meer. Dafs sich an agrarische und dionysische Kulte menschliche Gesittung, fester Wohnsitz, Regelung des ehelichen und politischen Lebens knüpft, davon findet sich im Dichter keine Spur, obgleich er von der edleren Gestaltung des Lebens, in der diese Gottheiten walten, die niedere, wo nicht gepflügt noch gepflanzt wird, sondern Alles,

*) Die schöne Darstellung Bäumleins, welcher Deo oder Demeter zum weiblichen Gegenbilde des Zeus oder Diespiter macht (Zimmerm. Zeitschr. 1839. Nro. 150), geht über den Dichter hinaus.

**) Vgl. Voelcker Rec. von Lobeck's Aglaoph. in den NJbb. Bd. V, 1. p. 48 ff. Thracischer Weinbau: Il. ι, 72.

auch der Weinstock, wild wächst, in der Beschreibung des Cyclopenlandes (Od. ι, 105 ff.) vollkommen genau unterscheidet. Von sonstigen Mythen erwähnt Homer blos Demeter's Verbindung mit Jasion (Od. ε, 125) und die des Dionysos mit Ariadne (λ, 325), wo Διονύσου μαρτυρίῃσιν nichts Anderes zu bedeuten scheint, als dafs der Gott, um Ariadne'n für sich zu gewinnen, Artemis durch Angaben irgend einer Art vermocht habe, die Jungfrau durch ihre sanften Pfeile zu tödten. Der Eindruck also, den das Reden und Schweigen des Dichters von diesen Gottheiten giebt, ist der, dafs sie, nicht theilhaftig des Götterrathes, unverwickelt in die Bewegungen der epischen Handlung und abgesondert von dem Treiben des Kriegs und der Meerfahrt, die friedlichen Pfleger des Acker- und des geregelten Weinbaues sind. Ihr Kultus kann nicht eben selten gewesen seyn, da der Dichter von Thyrsusstäben und Mänaden als bekannten Dingen spricht, da die Gabe der Demeter alltäglich an die Göttin erinnerte, und die mehr oder minder häufige Nennung eines Gottes von der Beschaffenheit der epischen Handlung abhängt (vgl. Müller Prolegom. p. 127. 354), in welche sie so wenig passen, als in die Oekonomie der Odyssee die dort nur dreimal (Od. δ, 513; μ, 72; υ, 70) im Vorbeigehn genannte Here.

27. Vollständig schliefst sich das homerische Göttersystem mit Aides und Persephone'n ab, welche bei dem Dichter, wenn auch Zeus' und Demeter's Tochter (vgl. Od. λ, 217 mit Il. ξ, 326 nach Bäumlein bei Zimmermann 1839. Nro. 147 p. 1183), doch nach Preller's treffender Bemerkung (vgl. Bäumlein) durchaus nicht die liebliche Jungfrau der späteren Mythe, sondern die furchtbare Beherrscherin des Todtenreichs und als solche lediglich das weibliche Gegenbild ihres Gemahles ist. Da nun Aides in der Theilung des Weltregiments als Zeus' gleichberechtigter Bruder durchs Loos den ζόφος

ἠερόεις bekommen hat (Il. *ο*, 191), und ausdrücklich Ζεὺς καταχθόνιος genannt wird (Il. *ι*, 457 coll. 569), so ist er im Reiche der Todten mit Persephone'n ganz was Zeus mit Here'n im Olympos ist. Persephone theilt seine Macht. Sie hört mit ihm den von Aeltern über ihre Kinder ausgesprochenen Fluch (Il. *ι*, 454 ff.; 569 ff.). Zwar ist man nach Od. *λ*, 213; 226; 385; 634 zú glauben versucht, dafs sie insonderheit die Schatten der Frauen beherrsche; aber nach Od. *κ*, 494 ist sie es, welche auch dem Tiresias allein unter den Schatten Besinnung und Bewufstseyn gelassen hat, so dafs es beinahe scheint, als führe sie das Regiment unter den Todten, während Aides als der ἀμείλιχος ἠδ' ἀδάμαστος, als θεῶν ἔχθιστος ἁπάντων (Il. *ι*, 158. 159) die Gewalt des Todes über die Lebendigen bezeichne. Der Il. *π*. vorkommende Θάνατος ist allegorisches Bild für den Zustand des Todtseyns, und wird vom Dichter mit Aides in keine Beziehung gebracht. Uebrigens bemerkt Bäumlein l. c. sehr richtig, dafs, da bei Homer die ganze Götterwelt zu Einem System abschliefse, dessen Spitze und Einheit Zeus ist, auch Aides dieser Einheit sich fügen und folglich, von Herakles verwundet, Heilung im Olympos von Paieon suchen müsse (Il. *ε*, 395—402) *).

*) Die Graungestalten der odysseeischen Mährchenwelt, Scylla (ἀθάνατον κακὸν genannt) mit ihrer Mutter Krataiis, Charybdis, ferner die Sirenen, die Zauberin Circe liegen aufserhalb des Götterkreises. Von den Keren, den Erinnyen reden wir da, wo die Vorstellung von diesen Wesen in das praktische Leben des homerischen Menschen eingreift.

Dritter

Dritter Abschnitt.

Die Götter und die *Μοῖρα*.

1. War man früher gewohnt gewesen, in der *Μοῖρα* schlechtweg das blinde Fatum, jene die Freiheit des göttlichen Waltens und menschlichen Willens unbedingt aufhebende, von keiner Persönlichkeit getragene Macht zu finden, so konnte sich doch diese aus der Kenntniss anderweitiger Weltanschauungen in den Dichter hineingetragene Vorstellung dem besonnenen Leser desselben unmöglich bestätigen. So ist es denn neuerdings dahin gekommen, dafs man häufig der entgegengesetzten Ansicht gehuldigt hat, als sey die Moira mit dem Willen und Walten der Götter und des Götterköniges identisch oder diesem sogar unterworfen, und die Vorstellung eines blindherrschenden, das heifst von keinem persönlichen, seiner selbst bewufsten Willen ausgehenden Fatums im Dichter gar nicht zu finden *). Damit hat aber

*) Einige literarische Nachweisungen. I. Die *Μοῖρα* steht über Zeus: Harlefs de theol. inprimis fato et Jove Homeri in den Opusc. var. argum. p. 388 besonders p. 433 ff.; Müller Prolegom. p. 247; Hase Alterthumskunde p. 83; Bernhardy griech. Literaturgeschichte p. 180 extr.; Ulrici Geschichte der hellen. Dichtkunst p. 187; Haupt allgemeine wissenschaftliche Alterthumskunde Bd. 2. p. 102; Dissen kleine Schriften p. 348; Bumke de fato Homerico Progr. Braunsberg 1828. II. Zeus steht über der *Μοῖρα*. Vor allen Lange Einleitung in das Studium der

die wissenschaftliche Forschung, die sich früher meist blos mit Erklärung des räthselhaften ὑπέρμορον zu beschäftigen veranlasst sah, eine zweite Hauptaufgabe erhalten, welche nur darin bestehen kann, den Ursprung des Widerspruchs dieser Ansichten in der Weltanschauung des Dichters selbst nachzuweisen, und auf diesem Wege jedweder derselben sowohl ihre Berechtigung zuzuerkennen, als ihre Einseitigkeit aufzudecken und demgemäfs auch wohl aufzuheben.

Da sich aber der Dichter zur Bezeichnung des Schicksalsbegriffes verschiedentlicher Ausdrücke und dieser selbst wieder nicht in einerlei Sinne bedient, so ist vor allen Dingen Feststellung des Sprachge-

griech. Mythol. p. 100 ff.. Ihm folgen, theilweise mit Modifikationen, Nitzsch Anmerkungen zur Od. Bd. I. p. 178 ff.; Göttling im Hermes XXIX p. 272; Zeyfs Comment. quid Hom. et Pindarus etc. p. 35 ff.; Voelcker in der allg. Schulzeitung 1831. Abth. II. Nro. 144. Ferner Mätzner de Jove Homeri p. 76 ff. (p. 79: apparet, fatum Homericum nihil aliud significare nisi Jovis de hominum rebus decreta, deorum suffragiis probata); Eckenbrecher de Jove Homeri p. 3 ff., der für seine Ansicht p. 17 auch Manso citirt in den „Versuchen über einige Gegenstände der Mythol. der Gr. u. R. 1794. p. 503; Schmalfeld de fato Homerico partic. 1. (Progr. von Eisleben 1836). III. Vermittelnde Ansichten, mehr oder weniger in dem Sinne, den wir unten auszuführen gedenken, bei Delbrück: Homeri religionis quae ad bene beateque vivendum heroicis temporibus fuerit vis. Magdeb. 1797. p. 48 ff. (p. 52: Quae igitur disputavimus, eorum huc redit summa, Homerum ad fatum non referre, nisi ea, quae ita evenerant, ut, cur Dii eorum auctores essent, nullam rationem probabilem invenire posse sibi videretur); vornehmlich aber bei Creuzer Symbolik II. p. 458. — Benj. Constant de la religion Bd. III. p. 358 betrachtet die Vorstellung vom Fatum als eine Art von Expediens, mit welchem die Götter von den Menschen gleichsam entschuldigt werden, wenn ihnen dieselben ihre Bitten nicht gewähren oder ein Versprechen nicht halten.

brauchs nöthig, damit wir die für Ergründung der Sache maafsgebenden Stellen von den andern gleichgültigen zu unterscheiden im Stande sind. Wir fassen uns hiebei, zumal was Aufzählung gleichartiger Stellen betrifft, so kurz als möglich. Die Wörter, welche hiebei in Frage kommen, sind vor allen *αἶσα* und *μοῖρα*.

2. *Αἶσα* heifst etymologisch der Theil, zunächst der Theil eines sinnlichen Ganzen, z. B. *ληΐδος αἶσα* Il. σ, 327, dann eines nicht sinnlichen, Od. τ, 84: *ἔτι γὰρ καὶ ἐλπίδος αἶσα*, es ist noch ein Theil Hoffnung vorhanden, alle Hoffnung ist noch nicht verschwunden. Der Theil bestimmt sich aber näher als der gleiche Theil, woraus sich der Begriff der Gleichheit überhaupt entwickelt; Il. ι, 378: *τίω δέ μιν ἐν καρὸς αἴσῃ*, ich achte ihn in Gleichheit (ingleichen) eines *κάρ*, so viel als ein *κάρ*· ferner als der gebührende Theil, portio, und daraus geht der Begriff von Gebühr überhaupt hervor; Il. ζ, 333: *ἐπεί με κατ᾽ αἶσαν ἐνείκεσας, οὐδ᾽ ὑπὲρ αἶσαν*. Nunmehr verengert sich indessen der Theilbegriff dadurch, dafs er nicht mehr auf ein beliebiges, sondern auf ein bestimmtes Ganze bezogen wird, auf das Leben; *αἶσα* wird *vitae* portio. Und zwar erstlich in dem Sinne, dafs vitae der Genit. partitivus ist, so dafs die Bedeutung entsteht: Antheil am Leben, Lebensdauer; Il. α, 416: *ἐπεί νύ τοι αἶσα μίνυνθά περ, οὔτι μάλα δήν*· zweitens so, dafs vitae der Genit. des Besitzers ist: Theil des Lebens, das was dem Leben zu Theil wird, d. i. das Schicksal. In diesem Sinne hat *αἶσα* entweder einen Genitiv bei sich, oder nicht. Findet ersteres statt, so ist der Genitiv entweder als genit. auctoris zu fassen, wie in dem häufigen *Διὸς αἶσα*, und *αἶσα* heifst so viel als Schickung, Fügung, oder als genit. appositionis, wie in *αἶσα θανάτοιο*, Il. ω, 428: *τῷ οἱ ἀπεμνήσαντο καὶ ἐν θανάτοιό περ αἴσῃ* im Todesgeschick, in dem Verhängniss, welches die Menschen als Tod trifft.

Im letzteren Falle dagegen ist *αἶσα* entweder unpersönlich als Sache zu fassen, wie in Il. *χ*, 477: *ἰῇ ἄρα γεινόμεθ᾽ αἴσῃ, πάλαι πεπρωμένον αἴσῃ* (Il. *π*, 441), oder persönlich als Gottheit, und ob letzteres geschehen müsse, ergiebt sich aus dem beigesellten Prädikate; z. B. Il. *υ*, 127: *ἅσσα οἱ Αἶσα γεινομένῳ ἐπένησε λίνῳ, ὅτε μιν τέκε μήτηρ·* Od. *η*, 197: *ἅσσα οἱ Αἶσα Κατακλῶθές τε βαρεῖαι γεινομένῳ νήσαντο λίνῳ.*

3. Aehnlich zwar, jedoch nicht vollkommen ähnlich entwickeln sich die Bedeutungen von *μοῖρα*. Es ist der Theil eines sinnlichen oder unsinnlichen Ganzen (*οὐδ᾽ αἰδοῦς μοῖραν ἔχουσιν* Od. *υ*, 171), und findet sich auch zu *ἐν καρὸς αἴσῃ* keine analoge Stelle, so steht doch dem *κατ᾽ αἶσαν* unzählige Male *κατὰ μοῖραν* gleich; vgl. auch *ἐν μοίρῃ πέφαται* Od. *χ*, 54. Für vitae portio im Sinne von Lebensdauer findet sich *μοῖρα* nur mit dem Zusatze *βιότοιο·* Il. *δ*, 170: *αἴ κε θάνῃς καὶ μοῖραν ἀναπλήσῃς βιότοιο.* Und als Bezeichnung dessen, was dem Leben beschieden ist, hat das Wort zwei Bedeutungen *κατ᾽ ἐξοχὴν* bekommen, erstlich die des dem Leben beschiedenen Guten, des Glücks; Od. *υ*, 76: *ὁ γάρ τ᾽ εὖ οἶδεν ἅπαντα, μοῖράν τ᾽ ἀμμορίην τε καταθνητῶν ἀνθρώπων*, vgl. Il. *γ*, 182: *ὦ μάκαρ Ἀτρείδη, μοιρηγενές* (Glückskind), *ὀλβιόδαιμον·* zweitens die des jedem Leben ebenmäfsig beschiedenen, unausbleiblichen Bösen, des Todes. Das ist die *μοῖρα δυςώνυμος* Il. *μ*, 116, die *μοῖρα*, welche mit dem *θάνατος* genannt wird Il. *γ*, 101: *ἡμέων δ᾽ ὁπποτέρῳ θάνατος καὶ μοῖρα τέτυκται, τεθναίη·* Od. *φ*, 24: *αἳ δή οἱ καὶ ἔπειτα φόνος καὶ μοῖρα γένοντο.* Das ist *μοῖρα* auch allein in Od. *λ*, 561: *τεῒν* (*Αἴαντι*) *δ᾽ ἐπὶ μοῖραν ἔθηκε* (*Ζεύς*)· während Od. *τ*, 592 in *ἐπὶ γάρ τοι ἑκάστῳ μοῖραν ἔθηκαν ἀθάνατοι θνητοῖσιν* aus dem Vorhergehenden zu *μοῖραν* ergänzt werden mufs *ὕπνου* (die Götter haben alle Menschen des Schlafes theilhaftig gemacht); ferner in Od. *ω*, 28. 29: *ἦ τ᾽ ἄρα καὶ σοὶ πρῶτα παραστήσεσθαι ἔμελλεν*

μοῖρ' ὀλοὴ, τὴν οὔτις ἀλεύεται, ὅς κε γένηται. — Nunmehr aber entspricht wieder dem *αἶσα Διὸς* das *μοῖρα θεῶν* Od. *γ*, 269; *χ*, 413, und dem *αἶσα θανάτοιο* das *μοῖρ' ὀλοὴ θανάτοιο* Od. *β*, 100, so wie endlich *μοῖρα* vielmal das unpersönliche und als Gottheit das persönlich gedachte Schicksal ist; vgl. die oben angeführten Stellen Il. *υ*, 127, Od. *η*, 197 mit Il. *ω*, 209: *τῷ δ' ὥς ποθι Μοῖρα κραταιὴ γεινομένῳ ἐπένησε λίνῳ, ὅτε μιν τέκον αὐτή*, ferner mit *Αἶσα Κατακλῶθές τε* Il. *ω*, 49: *τλητὸν γὰρ Μοῖραι θυμὸν θέσαν ἀνθρώποισιν.*

4. Aus dieser Darstellung ergiebt sich in sprachlicher Hinsicht zwischen *αἶσα* und *μοῖρα* der Unterschied, dafs *αἶσα* nicht für sich allein den Tod und das Glück, *μοῖρα* nie für sich allein die Lebensdauer bezeichnet. In religiöser Beziehung aber findet sich bereits in ihr der Dualismus jener beiden oben genannten Ansichten begründet, wenigstens angedeutet. Denn kein Unbefangener wird in dem *Αἶσα* oder *Μοῖρα ἐπένησε*, ferner in dem durch die *Μοῖραι* der Ilias gesicherten *Αἶσα Κατακλῶθές τε* (vgl. Nitzsch II. p. 155) die Bezeichnung eines selbstständig waltenden, mit dem Willen der Götter an und für sich in keine Beziehung gesetzten Wesens verkennen, so wenig als in *Διὸς αἶσα* oder *μοῖρα θεῶν* die Vorstellung eines von Zeus oder den Göttern verhängten Schicksals. Also ertheilt uns auch der Sprachgebrauch die Berechtigung, die weitere Untersuchung so zu führen, wie es uns oben die historische Betrachtung der über die Sache hervorgetretenen Ansichten zur Pflicht gemacht hat, d. h. ihre beiderseitige Begründung im Dichter selbst nachzuweisen.

5. So spricht denn erstlich für die Einheit von Zeus und der Moira der Gebrauch von Ausdrücken, wie *Διὸς αἶσα* Od. *ι*, 52; *δαίμονος αἶσα* Od. *λ*, 61; *Μοῖρα θεοῦ* Od. *λ*, 292, *Μοῖρα θεῶν* Od. *γ*, 269; *χ*, 413. So gut Il. *ρ*, 327 *ὑπὲρ θεὸν* einerlei ist mit *ὑπὲρ αἶσαν, ὑπέρμορον*, so leicht kann, ja mufs das *θέσφατον*,

der Götterspruch, verstanden werden von einem unwiderruflichen Schicksalsbeschlufs; vgl. Il. *ϑ*, 473 — 477: *οὐ γὰρ πρὶν πολέμου ἀποπαύσεται ὄβριμος Ἕκτωρ, πρὶν ὄρθαι παρὰ ναῦφι ποδώκεα Πηλείωνα. Ὣς γὰρ θέσφατόν ἐστι.* Vergleiche ferner Od. *κ*, 473: *εἴ τοι θέσφατόν ἐστι σαωθῆναι καὶ ἱκέσθαι οἶκον ἐς ὑψόροφον* mit Od. *ι*, 532: *ἀλλ' εἴ οἱ μοῖρ' ἐστὶ φίλους τ' ἰδέειν καὶ ἱκέσθαι οἶκον ἐϋκτίμενον. Θέσφατον* bezeichnet nämlich zunächst einen Orakelspruch (Od. *ι*, 507: *ἦ μάλα δή με παλαίφατα θέσφαθ' ἱκάνει*, wie Od. *ν*, 172); ein solcher aber verkündet den Willen des Schicksals. Zeus selber setzt die *Μοῖρα* mit den Göttern als identisch in Od. *α*, 33: *ἐξ ἡμέων γάρ φασι κάκ' ἔμμεναι· οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ σφῇσιν ἀτασθαλίῃσιν ὑπέρμορον ἄλγε' ἔχουσιν* d. i. *οὐκ ἐξ ἡμέων*. Weiter entspricht dem, in oben angeführten Stellen von der *Αἶσα* und *Μοῖρα* gebrauchten, *ἐπινῆσαι* bei den Göttern an vielen Stellen das *ἐπικλώθειν* (Od. *α*, 17; *γ*, 209; *ϑ*, 579; *λ*, 139; *π*, 64; *υ*, 196; Il. *ω*, 525), und jenem: *τῷ δ' ὥς ποθι Μοῖρα κραταιὴ γεινομένῳ ἐπένησε λίνῳ, ὅτε μιν τέκον αὐτὴ* (Il. *ω*, 209) ist nicht nur Od. *δ*, 208 verwandt: *ᾧτε Κρονίων ὄλβον ἐπικλώσῃ γαμέοντί τε γεινομένῳ τε*, sondern auch Il. *κ*, 70: *ὧδέ που ἄμμιν Ζεὺς ἐπὶ γεινομένοισιν ἵει κακότητα βαρεῖαν.*

Ferner heifst *Διὸς νόος* oder *νόημα* (was Il. *π*, 658 mit *Διὸς ἱρὰ τάλαντα* bezeichnet und auch, worauf wir zu achten bitten, identisch gesetzt ist mit *θεοί*· vgl. Il. *π*, 687 sq. *ἦ τ' ἂν ὑπέκφυγε Κῆρα κακὴν μέλανος θανάτοιο. Ἀλλ' αἰεί τε Διὸς κρείσσων νόος ἠέπερ ἀνδρῶν* mit v. 693: *ἔνθα τίνα πρῶτον, τίνα δ' ὕστατον ἐξενάριξας, Πατρόκλεις, ὅτε δή σε θεοὶ θανατόνδε κάλεσσαν*) *Διὸς νόημα*, sagen wir, wird anderwärts geradezu *μοῖρα* geheifsen. Bekannt sind nämlich Achilleus' *διχθάδιαι Κῆρες* (Il. *ι*, 411). Da er selbst das Todesloos gewählt, so kann von ihm Il. *ρ*, 406 gesagt werden: *ἐπεὶ οὐδὲ τὸ ἔλπετο πάμπαν ἐκπέρσειν* (sc. *Πάτροκλον*) *πτολίεθρον ἄνευ ἕθεν οὐδὲ σὺν*

αὐτῷ. Πολλάκι γὰρ τόγε μητρὸς ἐπεύθετο, νόσφιν ἀκούων, ἥ οἱ ἀπαγγέλλεσκε Διὸς μεγάλοιο νόημα, dafs er nämlich fallen werde vor Troja's Eroberung. Nun lesen wir Il. ψ, 80: *καὶ δὲ σοὶ αὐτῷ μοῖρα, θεοῖς ἐπιείκελ' Ἀχιλλεῦ, τείχει ὕπο Τρώων εὐηγενέων ἀπολέσθαι*. Vgl. Il. σ, 115, 116.

6. Aber der Dichter geht noch einen Schritt weiter: was die *Μοῖρα* thut, wird unmittelbar von ihm auch angesehn, als habe es Zeus gethan. Il. π. sagt der sterbende Patroklos zu Hektor V. 845: *σοὶ γὰρ ἔδωκεν νίκην Ζεὺς Κρονίδης καὶ Ἀπόλλων, οἵ μ' ἐδάμασσαν ῥηϊδίως*, und hinwiederum V. 849; *ἀλλά με Μοῖρ' ὀλοὴ καὶ Λητοῦς ἔκτανεν υἱός*. Nun handelt wieder in anderen Stellen *θεοῦ* oder *θεῶν μοῖρα* mit *Ζεὺς* oder den Göttern identisch, Od. λ, 292: *χαλεπὴ δὲ θεοῦ κατὰ μοῖρ' ἐπέδησεν* (den *μάντις ἀμύμων*)· V. 297: *Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή*· Od. χ, 413: *τούςδε δὲ* (die Freier) *μοῖρ' ἐδάμασσε θεῶν καὶ σχέτλια ἔργα*· dagegen ω, 479: *οὐ γὰρ δὴ τοῦτον μὲν ἐβούλευσας νόον αὐτὴ, ὡς ἤτοι κείνους Ὀδυσεὺς ἀποτίσεται ἐλθών*; vgl. ferner Il. χ, 5: *Ἕκτορα δ' αὐτοῦ μεῖναι ὀλοὴ Μοῖρ' ἐπέδησεν*, während Hektor V. 297 sagt: *ὢ πόποι, ἦ μάλα δή με θεοὶ θάνατόνδε κάλεσσαν*. Wir finden also die Identität von *Ζεὺς* und *Μοῖρα* noch durch ein Zwischenglied, *θεοῦ μοῖρα*, vermittelt. So dürfen wir denn auch folgende Stellen combiniren: Od. ι, 532: *ἀλλ' εἴ οἱ μοῖρ' ἐστὶ φίλους τ' ἰδέειν* κ. τ. λ. und Od. ν, 132 (Poseidon spricht): *νόστον δέ οἱ οὔποτ' ἀπηύρων πάγχυ, ἐπεὶ σὺ πρῶτον ὑπέσχεο καὶ κατένευσας*, und folgende Parallelstellen zu Gunsten der besprochenen Ansicht deuten: Il. σ, 328. 329: *ἀλλ' οὐ Ζεὺς ἄνδρεσσι νοήματα πάντα τελευτᾷ· ἄμφω γὰρ πέπρωται ὁμοίην γαῖαν ἐρεῦσαι αὐτοῦ ἐνὶ Τροίῃ*· und Il. ι, 244. 245: *ταῦτ' αἰνῶς δείδοικα κατὰ φρένα, μή οἱ ἀπειλὰς ἐκτελέσωσι θεοὶ, ἡμῖν δὲ δὴ αἴσιμον εἴη φθίσθαι ἐνὶ Τροίῃ*. Die Zulassung oder Nicht-Zulassung der Götter ist offenbar mit dem Geschick identificirt. Ja diese Identificirung (vgl.

auch Il. χ, 302. 303 mit 365) geht so weit, dafs einmal die Handlung der Moira in einem epexegetisch erläuternden Satze als Handlung des Götterköniges dargestellt wird, nämlich Il. φ, 82: *νῦν αὖ με τεῆς ἐν χερσὶν ἔθηκεν Μοῖρ᾽ ὀλοή· μέλλω που ἀπέχθεσθαι Διῒ πατρὶ, ὅς μέ σοι αὖτις ἔδωκε.*

Kaum verdienen nach einer so sprechenden Stelle noch die *πίθοι* der guten und bösen Gaben Erwähnung, welche aufbewahrt im Palaste des Zeus ihn zum Schicksalspender machen (Il. ω, 527 ff.). Den Versen 529. 530: *ᾧ μέν κ᾽ ἀμμίξας δώῃ Ζεὺς τερπικέραυνος, ἄλλοτε μέν τε κακῷ ὅγε κύρεται, ἄλλοτε δ᾽ ἐσθλῷ* entspricht ohne Bild Od. ο, 488: *ἀλλ᾽ ἤτοι σοὶ μὲν παρὰ καὶ κακῷ ἐσθλὸν ἔθηκεν Ζεύς.*

7. Aber mit diesen allerdings die Einerleiheit des Zeus und der Moira bekundenden Stellen ist die Sache durchaus noch nicht abgethan. Betrachten wir vorläufig nur die spätere Vorstellung des griechischen Alterthums, die sich z. B. ausspricht bei Herod. 1, 91 in einem Bescheide der Pythia: *τὴν πεπρωμένην μοίρην ἀδύνατά ἐστι ἀποφυγέειν καὶ θεῷ*, so scheint es undenkbar, dafs die griechische Nation, die doch anerkanntermafsen mit ihrem religiösen Glauben im Dichter wurzelt, solche Vorstellung unabhängig von ihm in sich ausgebildet habe, vielmehr ist es gleich von vorne herein sehr wahrscheinlich, dafs es jenem fast in dogmatischer Form ausgesprochenen Lehrsatz an Ausgangs- und Anknüpfungspunkten auch im Dichter nicht fehlen werde.

Wenig Gewicht haben freilich Stellen wie Il. ο, 117, wo der Gott Ares sagt: *μὴ νῦν μοι νεμεσήσετ᾽, Ὀλύμπια δώματ᾽ ἔχοντες, τίσασθαι φόνον υἷος, ἰόντ᾽ ἐπὶ νῆας Ἀχαιῶν· εἴπερ μοι καὶ μοῖρα Διὸς πληγέντι κεραυνῷ κεῖσθαι ὁμοῦ νεκύεσσι κ. τ. λ.;* denn hier spricht Ares, wie z. B. gesprochen wird Il. ρ, 421: *ὦ φίλοι, εἰ καὶ μοῖρα παρ᾽ ἀνέρι τῷδε δαμῆναι πάντας ὁμῶς, μήπω τις ἐρωείτω πολέμοιο*, d. h. wie ein Mensch: „wenn es mir auch beschieden ist u. s. f.". Aber

schon bedeutender ist es, dafs die Vorstellung des Dichters die Götter in Verhältnisse bringt, die ohne den Glauben an eine Verschiedenheit zwischen beiden ein für allemal nicht denkbar wären. In ein solches Verhältniss wird Zeus zur Moira gestellt, indem er, was er thun soll, erforscht durch die bekannten *τάλαντα* Il. *ϑ*, 69; *χ*, 210. Man hat sich Wunder wie viel damit gewufst, diese *τάλαντα*, durch welche Zeus einen ihm fremden Willen zu erkennen strebt, rationalistisch als seine eigenen Erwägungen zu deuten, ohne zu bedenken, dafs man durch solches Hineintragen eigener Verständigkeit in die Weltanschauung des Dichters deren eigenthümliche, in reflexionslosem Kinderglauben sich aussprechende Form geradezu zerstört. Niemand, der den Dichter etwas mehr als von aufsen kennt, wird zu läugnen im Stande seyn, dafs der wesentliche Gehalt jener Vorstellung von den Waagschalen gerade das ist, dafs der Göttervater im entscheidenden Augenblick, wo der Moment des Entschlusses drängt, so zu sagen sich selbst nicht klug genug ist und defswegen einen aufser ihm vorhandenen Willen zur Richtschnur seines Handelns nimmt.

8. Wenn ferner die Götter den Willen der *Μοῖρα* nicht dem ihrigen überlegen wüfsten, so würde sich nirgends der Ausdruck der Resignation finden, mit welchem sie sich selbst in das ihnen Mifsfällige und Schmerzliche ergeben. Diesen Ausdruck finden wir in Il. *υ*, 127, wo die dem Achilleus so befreundete Göttin Here nach der an Athene und Poseidon gerichteten Aufforderung, ihm für diesmal beizustehn, am Ende sagt: *ὕστερον αὖτε τὰ πείσεται, ἅσσα οἱ Αἶσα γεινομένῳ ἐπένησε λίνῳ, ὅτε μιν τέκε μήτηρ.* So könnte der Dichter die Göttin nicht sprechen lassen, wenn in seiner Vorstellung der Götterwille von dem der *Μοῖρα* nicht unterschieden, oder wenn deren Fügung blos die des Götterköniges wäre, gegen den sich Here nach ihrem Charakter ohne weiters erklä-

ren würde. Wenn sich aber in andern Stellen die Götter und Zeus selbst nicht resignirt zeigen, sondern überlegen, ob sie die *Μοῖρα* gewähren lassen sollen oder nicht, so beweist das allerdings gegen die Unumschränktheit der Schicksalsmacht, aber auch gegen das Zusammenfallen derselben mit dem göttlichen Willen. Vgl. Il. *π*, 433—443. Wenn Zeus hier sagt: *ὤ μοι ἐγών, ὅτε μοι Σαρπηδόνα, φίλτατον ἀνδρῶν, μοῖρ᾽ ὑπὸ Πατρόκλοιο Μενοιτιάδαο δαμῆναι· διχθὰ δέ μοι κραδίη μένονε —, ἤ μιν ζωὸν ἐόντα μάχης ἄπο δακρυοέσσης θείω ἀναρπάξας —, ἢ ἤδη ὑπὸ χερσὶ Μενοιτιάδαο δαμάσσω*, so erwiedert Here: *αἰνότατε Κρονίδη κ. τ. λ., ἄνδρα θνητὸν ἐόντα, πάλαι πεπρωμένον αἴσῃ, ἂψ ἐθέλεις θανάτοιο δυςηχέος ἐξαναλῦσαι; ἔρδ᾽· ἀτὰρ οὔ τοι πάντες ἐπαινέομεν θεοὶ ἄλλοι.* Vergl. die ganz ähnliche Stelle Il. *χ*, 174—181.

9. Von noch gröfserer Bedeutung ist, dafs die Götter mit Bestimmtheit als Vollstrecker und Werkzeuge der Moira bezeichnet werden, ein Verhältniss, welches schon jenem *δαμάσσω* des Zeus in der eben aus Il. *π*. angeführten Stelle zu Grunde liegt. Diese Bezeichnung findet sich beinahe *ῥητῶς* in Il. *ο*, 613, wo die Vorstellung, wenn auch die Verse unächt seyn sollten, doch gewifs homerisch ist: (*Ἕκτωρ*) *μινυνθάδιος — ἔμελλεν ἔσσεσθ᾽· ἤδη γάρ οἱ ἐπώρνυε μόρσιμον ἦμαρ Παλλὰς Ἀθηναίη ὑπὸ Πηλείδαο βίηφιν.* Ferner erscheinen die Götter als Vollzieher des Schicksalsbeschlusses in Beziehung auf Aeneas Il. *υ*, 300, wo Poseidon sagt: *ἀλλ᾽ ἄγεθ᾽, ἡμεῖς πέρ μιν ὑπ᾽ ἐκ θανάτου ἀγάγωμεν, μήπως καὶ Κρονίδης κεχολώσεται, αἴ κεν Ἀχιλλεὺς τόνδε κατακτείνῃ· μόρσιμον δέ οἵ ἐστ᾽ ἀλέασθαι.* — Il. *χ*, 213 verlässt Apollon, des trojanischen Helden bisher so getreuer Hort, seinen Schützling in dem Augenblick, als über dessen Tod durch die Waage des Schicksals entschieden ist, und Athene macht sich unmittelbar an's Werk, ihn durch des Peliden Hand zu verderben. Und Od. *ε*, 41. 42. bezeichnet Zeus selbst

die Befehle, die er dem Hermes an Kalypso in Betreff der Heimkehr des Odysseus zu überbringen giebt, als gegeben nach des Schicksals Fügung, indem er seine Rede schliefst mit: ὥς γάρ οἱ μοῖρ᾽ ἐστὶ φίλους τ᾽ ἰδέειν καὶ ἱκέσθαι οἶκον ἐς ὑψόροφον καὶ ἑὴν ἐς πατρίδα γαῖαν. Das nämliche Verhältniss geht aber auch hervor aus der Vorstellung, dafs *Μοῖρα καὶ θεός* etwas gethan habe, durch welche nämlich die Wirksamkeit des Gottes entschieden als eine instrumentale dargestellt wird; vgl. Il. π, 849: ἀλλά με Μοῖρ᾽ ὀλοὴ καὶ Λητοῦς ἔκτανεν υἱός, ἀνδρῶν δ᾽ Εὔφορβος· σ, 117—119: οὐδε γὰρ οὐδὲ βίη Ἡρακλῆος φύγε Κῆρα, ὅςπερ φίλτατος ἔσκε Διῒ Κρονίωνι ἄνακτι· ἀλλά ἑ Μοῖρ᾽ ἐδάμασσε καὶ ἀργαλέος χόλος Ἥρης. In diesen Stellen werden die Götter zur *Μοῖρα* ganz in dasselbe Verhältniss gesetzt, wie zu derselben Menschen oder menschliches Thun in folgenden: Il. μ, 116: πρόσθεν γάρ μιν Μοῖρα δυςώνυμος ἀμφεκάλυψεν ἔγχεϊ Ἰδομενῆος· Od. λ, 61: ἆσέ με δαίμονος αἶσα κακὴ καὶ ἀθέσφατος οἶνος· ib. 292: χαλεπὴ δὲ θεοῦ κατὰ Μοῖρ᾽ ἐπέδησεν, δεσμοί τ᾽ ἀργαλέοι καὶ βουκόλοι ἀγροιῶται. Od. χ, 413: τούςδε δὲ Μοῖρ᾽ ἐδάμασσε θεῶν καὶ σχέτλια ἔργα. — Nicht so ganz beweisend ist Il. τ, 87: ἐγὼ δ᾽ οὐκ αἴτιός εἰμι, ἀλλὰ *Ζεὺς* καὶ Μοῖρα καὶ ἠεροφοῖτις Ἐριννύς, verglichen mit V. 409: οὐδέ τοι ἡμεῖς αἴτιοι, ἀλλὰ *θεός* τε μέγας καὶ Μοῖρα κραταιή. Denn hier ist nicht die Moira, sondern Zeus als das Erste genannt, so dafs aus diesen Stellen eher auf eine Identität des Götterkönigs und der Moira geschlossen werden könnte.

Als Vollstrecker der *Μοῖρα* hindern die Götter aber auch das *ὑπέρμορον*, Il. π, 707: χάζεο, Διογενὲς Πατρόκλεις· *οὔ νύ τοι αἶσα* σῷ ὑπὸ δουρὶ πόλιν πέρθαι Τρώων ἀγερώχων. Denn vorher hat es v. 698 geheifsen: ἔνθα κεν ὑψίπυλον Τροίην ἕλον υἷες Ἀχαιῶν Πατρόκλου ὑπὸ χερσί· περὶ πρὸ γὰρ ἔγχεϊ θῦεν· εἰ μὴ Ἀπόλλων Φοῖβος ἐϋδμήτου ἐπὶ πύργου ἔστη —. Endlich ist die Gebundenheit der Götter wenigstens in

Absicht auf die *μοῖρα θανάτου* als förmlicher Lehrsatz ausgesprochen in Od. *γ*, 236 sqq.: *ἀλλ' ἤτοι θάνατον μὲν ὁμοΐον οὐδὲ θεοί περ καὶ φίλῳ ἀνδρὶ δύνανται ἀλαλκέμεν, ὁππότε κεν δὴ Μοῖρ' ὀλοὴ καθέλῃσι τανηλεγέος θανάτοιο.* Dafs diesen Lehrsatz Fälle, wie mit Ganymedes, Rhadamanthys und Menelaos nicht umstofsen, was Mätzner diss. de Jove Hom. p. 79 zu glauben scheint, fällt um so mehr in die Augen, als es von Menelaos Od. *δ*, 561 ausdrücklich heifst: *σοὶ δ' οὐ θέσφατόν ἐστι, Διοτρεφὲς ὦ Μενέλαε, Ἄργει ἐν ἱπποβότῳ θανέειν καὶ πότμον ἐπισπεῖν.* Wie kann gesagt werden, dafs Zeus seinen Eidam vom Tod errettet habe, da diesem ja gar nicht beschieden war zu sterben?

10. Wir schliefsen somit aus der von Zeus vollzogenen Erforschung des Verhängnisses, aus der von den Göttern diesem gegenüber an den Tag gelegten Resignation, endlich aus der Bestimmtheit, in welcher dieselben als Vollstrecker der *Μοῖρα* erscheinen, auf eine vom Dichter geglaubte Nichteinerleiheit des göttlichen und des Schicksalswillens. Am schlagendsten aber wird dieselbe, wo wir nicht irren, bewiesen durch die Natur des *ὑπέρμορον*, von dem wir behaupten, dafs es, wenn die *Μοῖρα* nichts weiter wäre als Wille und Fügung der Götter oder des Zeus, völlig unmöglich seyn würde. Vorab ist eine Sprachbemerkung nöthig.

Um den Widerspruch eines *ὑπέρμορον* mit der gewöhnlichen Vorstellung von einer allmächtigen *Μοῖρα* wegzuschaffen, hat man dem Worte die Bedeutung leihen wollen: über das Geschick hinaus (vgl. Passow), so dafs Alles, was dem Menschen *ὑπὲρ αἶσαν* begegnete, nur ein den Willen der *Μοῖρα* nicht beeinträchtigendes Mehr von Begegnissen wäre. Damit hat man aber erstlich nichts gewonnen. Denn was das Maafs des Gewollten überschreitet, steht, wenn einmal der Wille ein bestimmter und zielsetzlicher war, mit diesem Willen in Widerspruch. Es

ist aber zweitens diese Erklärung entschieden falsch, schon wegen des dem ὑπέρμορον und ὑπὲρ αἶσαν gleichbedeutenden ὑπὲρ θεὸν in Il. ρ, 327, wo Apollon sagt: *Αἰνεία, πῶς ἂν καὶ ὑπὲρ θεὸν εἰρύσσαισθε Ἴλιον αἰπεινήν;* Denn die Rettung von Ilios, wenn sie möglich wäre, geschähe nicht etwa blos unbeabsichtigt von dem göttlichen Willen, als etwas, das über denselben nur hinaus läge, sondern geradezu wider denselben; es würde nicht blos weiter, als die Götter wollten, sondern gegen sie an gegangen. Dann wegen Od. ε, 436: *ἔνθα κε δὴ δύστηνος ὑπέρμορον ὤλετ᾽ Ὀδυσσεύς.* Wer nämlich stirbt, ohne dafs ihm das Geschick den Tod bestimmt, erleidet nicht blos ein *plus*, sondern in diesem *plus* liegt auch ein *contrarium* dessen, was das Schicksal will.

11. Was folglich hinaus geht über den Willen des Geschicks, das kann demselben nur entgegen und zuwider seyn. Und dafs dergleichen nach des Dichters Vorstellung trotz dem dafs in Il. ζ, 487—489 das Gegentheil ausgesprochen scheint (*οὐ γάρ τίς μ᾽ ὑπὲρ αἶσαν ἀνὴρ Ἄϊδι προϊάψει· μοῖραν δ᾽ οὔτινά φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν, οὐ κακὸν οὐδὲ μὲν ἐσθλὸν, ἐπὴν τὰ πρῶτα γένηται*) wirklich geschehen könne, dafür finden sich der Belege nicht wenige. Die Möglichkeit des ὑπέρμορον setzen voraus die Stellen Il. β, 155: *ἔνθα κεν Ἀργείοισιν ὑπέρμορα νόστος ἐτύχθη, εἰ μὴ Ἀθηναίην Ἥρη πρὸς μῦθον ἔειπεν,* wozu gehört die oben angeführte Selle aus Od. ε, 436; ferner sagt Il. υ, 29. 30 Zeus selber: *νῦν δ᾽, ὅτε δὴ καὶ θυμὸν ἑταίρου χώεται αἰνῶς, δείδω, μὴ καὶ τεῖχος ὑπέρμορον ἐξαλαπάξῃ·* ib. 335 sagt Poseidon zu Aeneas, vor Achilleus warnend: *ἀλλ᾽ ἀναχωρῆσαι, ὅτε κεν συμβλήσεαι αὐτῷ, μὴ καὶ ὑπὲρ μοῖραν δόμον Ἄϊδος εἰςαφίκηαι.* Il. φ, 516 heifst es von Apollon: *μέμβλετο γάρ οἱ τεῖχος ἐϋδμήτοιο πόληος, μὴ Δαναοὶ πέρσειαν ὑπέρμορον ἤματι κείνῳ.* Dasselbe liegt in Il. υ, 302, wo Poseidon von Aeneas sagt: *μόριμον δέ οἵ ἐστ᾽ ἀλέασθαι,* während er unmittelbar vorher V. 293 gesagt:

ἤ μοι ἄχος μεγαλήτορος Αἰνείαο, ὅς τάχα Πηλείωνι δαμεὶς Ἀϊδόςδε κάτεισιν, also ein ὑπέρμορον befürchtet hat. Nicht minder geht die Möglichkeit eines solchen hervor aus Il. π, 433 ff. und Il. χ, 175 ff., wo sich Zeus besinnt, ob er Sarpedon und Hektor der Μοῖρα zuwider vom Tode retten soll, und die Möglichkeit der Sache von Athene und Here zugestanden wird. Die Wirklichkeit eines ὑπέρμορον aber besagen die Stellen Il. π, 780: καὶ τότε δή ῥ' ὑπὲρ αἶσαν Ἀχαιοὶ φέρτεροι ἦσαν· und Od. α, 33. 34: ἐξ ἡμέων γάρ φασι κάκ' ἔμμεναι· οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ σφῇσιν ἀτασθαλίῃσιν ὑπέρμορον ἄλγε' ἔχουσιν.

12. Wie kann nun, fragen wir weiter, innerhalb der Weltanschauung des Dichters die Vorstellung eines ὑπέρμορον aufkommen? Dies wird nicht directe, wohl aber analoger Weise begreiflich aus Il. ρ, 321: Ἀργεῖοι δέ κε κῦδος ἕλον καὶ ὑπὲρ Διὸς αἶσαν κάρτεϊ καὶ σθένεϊ σφετέρῳ· vgl. 327—330: Αἰνεία, πῶς ἂν καὶ ὑπὲρ θεὸν εἰρύσσαισθε Ἴλιον αἰπεινήν; ὡς δὴ ἴδον ἀνέρας ἄλλους κάρτεϊ τε σθένεϊ τε πεποιθότας ἠνορέῃ τε πλήθεϊ τε σφετέρῳ, καὶ ὑπερδέα δῆμον ἔχοντας. Vgl. Il. λ, 90; ν, 57; ρ, 104. Wir sehen, wenn ein ὑπέρμορον geschieht, die Menschen, oder, wie in Od. ε, 436, das empörte Element Gewalt thun und ungemeine Kraft und Anstrengung entwickeln. Hinwiederum ist eine von der Μοῖρα aufgebotene Gegenkraft dem Dichter undenkbar; denn es ist die Μοῖρα nicht in einer Persönlichkeit beschlossen, ist nichts Lebendiges und kann sich demzufolge nicht wehren. Wäre die Μοῖρα mit Zeus oder dem Gesammtwillen der Götter identisch, so würde sie gegen die ringende, sich selbst überbietende Kraft des Sterblichen ihre göttliche Kraftfülle einzusetzen haben; der ankämpfenden Person würde der übermächtige Gegner nicht fehlen. Insofern sie aber dem Dichter nicht als regsame, gegen den Kühnen, der ihre Satzung zu brechen, ihr Wesen zu vernichten droht, in die Schranken tretende Macht er-

scheint, fasst er sie nicht als Person, nicht als Zeus noch als den Ausdruck des Gesammtwillens der Götterwelt; und wir sind somit auf ein unserem früheren Resultate, nach welchem die *Μοῖρα* mit Zeus identisch ist, direkt entgegengesetztes Ergebniss gekommen.

13. Die Berechtigung beider im Eingang dieses Abschnittes erwähnten Ansichten über die *Μοῖρα* kann als dargethan erscheinen, und wir sind nunmehr in den Stand gesetzt, folgende Frage zu thun:

von welcher Eigenthümlichkeit ist das religiöse Bewufstseyn, welches die Götter, ja den König und Vater der Götter dem dunkeln Wesen der *Μοῖρα* nicht weniger unterordnet als gleichsetzt?

Wir fanden im vorigen Abschnitt einen manchfaltig gegliederten Götterstaat und in demselben allerdings eine höchste monarchische Gewalt, der es aber nicht immer gelingt, die neben ihr und durch ihren Bezug auf sie mächtigen Potenzen in den nothwendigen Schranken zu halten. Der Wille, der diesen Götterstaat beherrscht, ist kein absoluter, kein solcher vor dem sich Alles beugte und in die Grenzen seiner befugten Stellung zurückträte. Nun wohnt aber dem Menschengeist ein unabweisliches Verlangen ein, der Vielheit ein Haupt, dem gegliederten Organismus des Götterhimmels seinen Halt in einer allen Widerstand ausschliefsenden Einheit zu geben, und das Ergebniss dieses Verlangens ist der *Μοῖρα* Ueberordnung über die Götterwelt, ein weiterer Versuch, das Bedürfniss des Menschengeistes nach monotheistischer Weltanschauung zu befriedigen. Aber diesem in der *Μοῖρα* von ihm geschaffenen Haupte der Götter- und Menschenwelt kann die Vorstellung des Dichters, als ob sie den Begriff persönlicher Gottheit schon in der Erzeugung der Olympier verbraucht hätte, kein Leben, keine Persönlichkeit, keine Punktualität des selbstbewufsten Willens, somit keine Fähigkeit ge-

ben, diesen Willen in der Energie des Niederkämpfens rebellischer Bestrebungen zu behaupten. Daher, wie wir sahen, das *ὑπέρμορον*. Sie versucht also, nicht befriedigt von der unlebendigen, dunkeln Macht der *Μοῖρα*, deren Unpersönlichkeit für sie nichts Erfassbares ist, den einzig noch übrigen Ausweg, die *Μοῖρα* mit dem höchsten lebendigen Gott oder mit dem Gesammtwillen der Götterwelt identisch zu setzen. Sonach wird das religiöse Bewufstseyn des Dichters, das ein Höchstes, Eines in der Götterwelt schaffen will, ohnmächtig erfunden, dasselbe mit selbstbewufster Lebendigkeit zu begaben. Das Unlebendige, das von ihm geschaffen wird, gewährt ihm auch keine Befriedigung; es kehrt daher zu dem höchsten Gotte zurück, den es schon hatte, ohne jedoch auch in ihm die Absolutheit jenes Willens und jener Persönlichkeit zu finden, die seinem Bedürfniss allein Genüge thut.

14. Ist unsere bisherige Darstellung gegründet, so zeigt sich auch, dafs die Frage, was denn eigentlich von der *Μοῖρα*, was von Zeus und dem Götterrathe verhängt und verfügt werde, eine müfsige ist. Es hat die homerische Vorstellung die Bereiche beider Wirksamkeiten durchaus nicht sondern können, da sie ja zwischen Unterscheidung und Confundirung des göttlichen und des Schicksals-Willens hin und her schwankt. Nur so viel ist klar, dafs in der epischen Handlung, in welche die Götterwelt mit hereingezogen ist, der lebendige, sich seiner selbst bewufste Wille derselben ein weit poetischeres Motiv abgiebt, folglich auch bei weitem anschaulicher hervortritt, als die dunkle Macht des unpersönlichen Schicksals.

15. Dafs die *Κῆρες*, welche sonst auch zu den Schicksalsgottheiten gerechnet wurden, von diesen zu unterscheiden und wie sie zu begreifen sind, hat Nitzsch I. p. 177 f. zur Genüge gezeigt. Sie sind die Todesarten, als personificirte, im Moment des

Todes

Todes wirksame Gewalten gedacht. Sarpedon sagt Il. μ, 322 ff.: wenn wir diesem Krieg entronnen keinen Tod mehr zu fürchten hätten, dann würde ich weder selbst Vorkämpfer seyn wollen, noch dich in die Schlacht treiben; nun aber drohen uns jedenfalls *Κῆρες θανάτοιο μυρίαι, ἃς οὐκ ἔστι φυγεῖν βροτὸν οὐδ' ὑπαλύξαι*. Und Od. λ, 171 fragt Odysseus seine Mutter: *τίς νύ σε Κὴρ ἐδάμασσε τανηλεγέος θανάτοιο; ἢ δολιχὴ νοῦσος; ἢ Ἄρτεμις ἰοχέαιρα οἷς ἀγανοῖς βελέεσσιν ἐποιχομένη κατέπεφνεν;* Schon bei der Geburt ist dem Sterblichen die *Κὴρ*, die ihn tödten soll, beschieden; Il. ψ, 78: *ἀλλ' ἐμὲ μὲν Κὴρ ἀμφέχανε στυγερὴ, ἥπερ λάχε γεινόμενόν περ*. Nur hat Mancher, wie Achilleus (Il. ι, 411) oder Euchenor (Il. ν, 665 ff.), die Wahl zwischen Schlachtentod und langsam abzehrender Krankheit oder Altersschwäche. Die Zeit aber, wann der Mensch seiner *Κὴρ* verfallen seyn soll, bestimmt diese nicht selber, sondern das hängt von Zeus oder dem von ihm erforschten Willen des Geschickes ab (vgl. Il. θ, 70; χ, 210; π, 687 f.; γ, 309 Nitzsch). Und das eben ist des Menschen *μοῖρα*, daſs ihn endlich seine *Κὴρ* erreicht (Derselbe). Die Persönlichkeit der *Κὴρ* tritt nur in einem Bildwerk auf dem Schilde des Achilleus hervor (Il σ, 535 — 538), wo sie mit blutigem Gewande unter den Frischverwundeten, Noch-nicht-getroffenen und Getödteten ihr Wesen treibt, eine Stelle, deren Erklärung nicht ohne Schwierigkeit ist, jedoch hier uns zu weit führen würde. Il. θ, 70 und χ, 210 sind die *δύο κῆρε τανηλεγέος θανάτοιο* die Todesloose, welche Zeus in die *τάλαντα* legt. Die Hesiodische Vorstellung von den *Κῆρες* als von Rächerinnen der Uebertretungen der Menschen und Götter (Θ. 220 ff.) findet bei Homer durchaus keinen Anknüpfungspunkt.

Vierter Abschnitt.

Die Gotteserkenntniss und Offenbarung.

1. So haben wir denn das Vermögen des homerischen Menschen sich erschöpfen sehn in Versuchen, einer wahrhaftigen, wesentlichen Gottheit habhaft zu werden. Aber sowohl in den Vorstellungen von göttlicher Natur überhaupt blieb der dem Streben nach der Menschlichkeit entkleidete Gott immerfort mit den Mängeln irdischer Unvollkommenheit behaftet, und auch sein tiefes Bedürfniss nach einem Einigen, Absoluten in der Götterwelt vermochte der Mensch weder in der Gliederung des olympischen Staates und Gipfelung desselben in Zeus, noch in dem Glauben an die Moira zu befriedigen. Aber nachdem wir den Schöpfungen des unmittelbaren Bewufstseyns nachgegangen sind, nachdem wir es in seiner hervorbringenden Thätigkeit betrachtet haben, ist der nächste Gegenstand, der sich unserem Auge darbietet, kein anderer als dieses Bewufstseyn selbst, wie es sich selber vermittelt zu denken, und sich auf seine Weise über sich selber bewufst zu werden strebt.

Denn natürlich dürfen wir vom Dichter keine Reflexionen über sein Gottesbewufstseyn erwarten. Denn eben damit wäre er über die Stufe, welcher dasselbe in der weltgeschichtlichen Entwicklung des Menschengeistes angehört, schon hinausgegangen. Er wird vielmehr nur gelegentlich verrathen, oder aus der

Haltung, welche er der Gottheit dem Menschen gegenüber überhaupt giebt, erschliefsen lassen, woher ihm sein Wissen von ihr geworden ist, wodurch es vermittelt und erhalten, endlich aber innerlich geändert und einer neuen, höheren Stufe entgegengeführt wird.

2. Wissen ist bei dem Dichter Erfahrung; wer Vieles gesehn, gehört und beobachtet hat, ist ein weiser Mann, wie Od. *β*, 16 der alte Aigyptios, *ὃς δὴ γήραϊ κυφὸς ἔην καὶ μυρία ᾔδη*, wie ibid. 188 Alitherses, *παλαιά τε πολλά τε εἰδώς*. Vgl. Il. *τ*, 217, wo Odysseus zu Achilleus sagt: *κρείσσων εἱς ἐμέθεν καὶ φέρτερος οὐκ ὀλίγον περ ἔγχει· ἐγὼ δέ κε σεῖο νοήματί γε προβαλοίμην πολλόν· ἐπεὶ πρότερος γενόμην καὶ πλείονα οἶδα* (vgl. *φ*, 440). Od. *β*, 314 sagt Telemach: *νῦν δ' ὅτε δὴ μέγας εἰμὶ καὶ ἄλλων μῦθον ἀκούων πυνθάνομαι, καὶ δή μοι ἀέξεται ἔνδοθι θυμός*. Und in gleichem Sinne wird in vielen andern Stellen das Wissen jeder Art von Alter und Erfahrung abhängig gemacht (Il. *β*, 555; *δ*, 308; *ι*, 60; *λ*, 786 ff.; Od. *γ*, 125; 245; *δ*, 205; *η*, 157). Nirgends hat das Denken Uebersinnliches zum Gegenstand, sondern ist stets entweder ein kluges Verknüpfen des Nächsten mit dem Nächsten in praktischer Hinsicht (*νοῆσαι ἅμα πρόσσω καὶ ὀπίσσω* Il. *α*, 343; *οἷς δ' ὁ γέρων μετέῃσιν, ἅμα πρόσσω καὶ ὀπίσσω λεύσσει* Il. *γ*, 109; *σ*, 250), oder ein Erkennen und Unterscheiden dessen, was recht und gut ist vor Göttern und Menschen. Telemach sagt Od. *σ*, 228: *αὐτὰρ ἐγὼ θυμῷ νοέω καὶ οἶδα ἕκαστα, ἐσθλά τε καὶ τὰ χέρεια· πάρος δ' ἔτι νήπιος ἦα·* von Peisistratos, Nestor's Sohne, der in Mentor das Alter ehrt, lesen wir Od. *γ*, 52: *χαῖρε δ' Ἀθηναίη πεπνυμένῳ ἀνδρὶ δικαίῳ*, dagegen Od. *β*, 282 von den Freiern: *ἐπεὶ οὔτι νοήμονες οὐδὲ δίκαιοι*, und Od. *ν*, 209 von den Phäaken: *οὐκ ἄρα πάντα νοήμονες οὐδὲ δίκαιοι ἦσαν Φαιήκων ἡγήτορες ἠδὲ μέδοντες*, cf. Od. *γ*, 133. Von Achilleus heifst es hinwiederum Il. *ω*, 157: *οὔτε γάρ ἐστ' ἄφρων οὔτ' ἄσκοπος οὔτ' ἀλιτήμων*,

von Nestor Od. γ, 20: ψεῦδος δ' οὐκ ἐρέει· μάλα γὰρ πεπνυμένος ἐστίν, und in Menelaos' Anrede an Antilochos Il. ψ, 603 hat νοῦς, der Verstand, die Bedeutung von Rechtsgefühl, Sinn für Gerechtigkeit: ἐπεὶ οὔτι παρήορος οὐδ' ἀεσίφρων ἦσθα πάρος· νῦν αὖτε νόον νίκησε νεοίη.

3. Der homerische Mensch hat also, von seinem, nicht von unserem Standpunkt aus betrachtet, auch sein Wissen von den Göttern nicht aus seinem Innern, nicht aus der denkenden oder empfindenden Thätigkeit seines Geistes, sondern aus der Erfahrung geschöpft; er würde, wenn er befragt werden könnte, sein Wissen von der Gottheit für ein rein historisches erklären, das ihm geworden sey durch den Verkehr der Götter mit der Menschenwelt. Was die Götter sind, wie sie es halten und treiben (die δίκη θεῶν Od. τ, 43), wissen die Helden des Dichters aus dem, was sie persönlich von ihnen hören und sehn, und in der Natur der Gottheit liegt, wie wir gesehen haben, weder leiblich noch geistig eine Schranke, welche diese Art von Mittheilung durch persönlichen Verkehr unmöglich machte.

4. Aber wohl zu beachten ist, dafs in diesem Verkehre Stufen wahrnehmbar sind, dafs er in den Zeiten, in welche die epische Handlung fällt, vom Dichter als abnehmend dargestellt wird. Dies lässt sich schon aus dessen Berichten von den Vermählungen zwischen Göttern und Menschen erkennen. Diese sind der unmittelbarste Ausdruck der Aufhebung aller wesentlich und qualitativ scheidenden Differenz zwischen der Menschen- und Götterwelt, haben aber zur Zeit der epischen Handlungen bereits aufgehört. Kein Gott ist mit einer während des troischen Krieges lebenden Sterblichen und nur Odysseus mit Göttinnen, jedoch nicht mit olympischen, vertraut. Denn den greisen Peleus hat seine Gemahlin Thetis schon verlassen und pflegt sein nicht in Phthia, sondern wohnt

in den Grotten des Nereus. Also fechten wohl der Göttersöhne nicht wenige vor Ilios (Il. *π*, 448: *πολλοὶ γὰρ περὶ ἄστυ μέγα Πριάμοιο μάχονται υἱέες ἀθανάτων*), z. B. Zeus' Sohn Sarpedon, Achilleus, Aeneas, Ares' Sohn Askalaphos (Il. *ο*, 112 sqq.), Hermes' Sohn Eudoros (Il. *π*, 185), des Flufsgottes Spercheios Sohn Menesthion (ib. 175), ferner Zeus' Enkel der Heraklide Tlepolemos, Poseidon's Enkel Amphimachos (Il. *ν*, 206), Zeus' Urenkel Idomeneus (Il. *ν*, 449 ff.); aber es werden keine mehr gezeugt, und das Glück, ein Göttersohn zu seyn, tritt um so glänzender hervor (vgl. Il. *ζ*, 100; *κ*, 50; 404; *ν*, 54; *ρ*, 76; *ω*, 59; 258), wie denn auch Zeus' Eidam Menelaos nach Od. *δ*, 569 dieser Verwandtschaft die Freiheit vom Tode verdankt.

5. Es findet sich aber über Abnahme des Verkehrs zwischen Menschen und Göttern auch ein bestimmt ausgesprochenes Bewufstseyn. Während nämlich Minos, vier Generationen früher König von Knosos, Od. *τ*, 179 *Διὸς μεγάλου ὀαριστής*, der Redegeselle des Göttervaters heifst, während die Götter der Hochzeit des Peleus noch leibhaftig beiwohnen (Il. *ω*, 62: *πάντες δ' ἀντιάασθε, θεοί, γάμου· ἐν δὲ σὺ τοῖσιν δαίνυ', ἔχων φόρμιγγα*) *), ist der persönliche Verkehr der Götter mit der vom Dichter besungenen Generation schon Ausnahme geworden, und wird nur einzelnen bevorzugten Günstlingen zu Theil. Od. *π*, 161 heifst es: *οὐ γάρ πω πάντεσσι θεοὶ φαίνονται ἐναργεῖς*, und von Odysseus wird gesagt Od. *γ*, 221: *οὐ γάρ πω ἴδον ὧδε θεοὺς ἀναφανδὰ φιλεῦντας, ὡς κείνῳ ἀναφανδὰ παρίστατο Παλλὰς Ἀθήνη*, von Telemach ib. 375: *ὦ φίλος, οὔ σε ἔολπα κακὸν καὶ ἄναλκιν ἔσεσθαι, εἰ δή τοι νέῳ ὧδε θεοὶ πομπῆες ἕπονται.*

*) *Ξυναὶ γὰρ τότε δαῖτες ἔσαν, ξυνοὶ δὲ θόωκοι ἀθανάτοισι θεοῖσι καταθνήτοις τ' ἀνθρώποις·* vielleicht Hesiodische Verse, mir aus Göttling zu Hes. *ε*, 120 bekannt. Vgl. überhaupt Nitzsch II. p. 156.

Sagt doch Hermes zu Priamos, den er geleitet, sogar (Il. *ω*, 463): *ἀλλ' ἤτοι μὲν ἐγὼ πάλιν εἴσομαι, οὐδ' Ἀχιλῆος ὀφθαλμοὺς εἴςειμι· νεμεσσητὸν δέ κεν εἴη, ἀθάνατον θεὸν ὧδε βροτοὺς ἀγαπαζέμεν ἄντην.* So wird denn auch in den bekannten Scenen Athene's mit Odysseus Od. *ν* und *π*, ferner in der Beschreibung von Achilleus' Leichenbegängniss, welchem die Nereiden und Musen persönlich beiwohnen (Od. *ω*, 60: *Μοῦσαι δ' ἐννέα πᾶσαι, ἀμειβόμεναι ὀπὶ καλῇ, θρήνεον*), durchaus nur Aufsergewöhnliches berichtet; und am wenigsten wird der vulgären Menschenwelt zu Theil, was die seligen Phäaken, die den Göttern nahe wohnenden, von sich rühmen Od. *η*, 201—206:

αἰεὶ γὰρ τὸ πάρος γε θεοὶ φαίνονται ἐναργεῖς
ἡμῖν, εὖτ' ἔρδωμεν ἀγακλειτὰς ἑκατόμβας·
δαίνυνταί τε παρ' ἄμμι καθήμενοι, ἔνθα περ ἡμεῖς.
εἰ δ' ἄρα τις καὶ μοῦνος ἰὼν ξύμβληται ὁδίτης,
οὔτι κατακρύπτουσιν· ἐπεὶ σφισιν ἐγγύθεν εἰμὲν,
ὥςπερ Κύκλωπές τε καὶ ἄγρια φῦλα Γιγάντων.

6. Hat aber der Verkehr der beiden Welten zur Zeit der epischen Handlung schon abgenommen, so dürfen wir sicher des Glaubens seyn, dafs er zur Zeit des Dichters, welcher notorisch mehrere Generationen später lebt (man denke nur an das *οἷοι νῦν βροτοί εἰσιν*, an das *ἡμιθέων γένος ἀνδρῶν* Il. *μ*, 23), nach menschlicher Vorstellung ganz erloschen ist. Jetzt ist also von göttlichem Treiben und Walten durch die Götter selbst nichts mehr unmittelbar zu erfahren; was man von ihnen weifs, hat man in den Zeiten erkundet, in welchen der Verkehr mit ihnen noch ein leiblicher, persönlicher war. Was sich aber der Mensch als in jenen Zeiten wirklich erlebt und erfahren vorstellt, das ist niedergelegt in den Geschichten derselben, die von Mund zu Mund getragen endlich im Dichter den Genius finden, der sie mit Hülfe der Muse fixirt (Il. *β*, 485 f.: *ὑμεῖς γὰρ θεαί ἐστε, πάρεστέ τε, ἴστε τε πάντα· ἡμεῖς δὲ κλέος οἶον ἀκούομεν, οὐδέ τι ἴδμεν*), und somit

seinerseits der Träger und das Organ der Gotteskunde wird, welche durch sein Lied und in demselben für die Menschenwelt eine bleibende, feste Gestalt annimmt. Das scheint uns der Sinn jener berühmten Herodotischen Stelle zu seyn, in welcher der Geschichtschreiber sagt (II, 53): *οὗτοι δὲ* d. i. Homer und Hesiod *εἰσὶ οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλησι καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμάς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἴδεα αὐτῶν σημήναντες. Οἱ δὲ πρότερον ποιηταὶ λεγόμενοι τούτων τῶν ἀνδρῶν γενέσθαι ὕστερον, ἐμοί γε δοκέειν, ἐγένοντο τούτων.* So wie nun aber in der historischen Zeit die Vorstellung eines unmittelbaren Verkehrs mit der Gottheit völlig verschwunden war, fiel die Gotteserkenntniss in die Gewalt des denkenden Bewufstseyns; neben dem *μῦθος*, der historischen Erzählung von Geschehenem, trat das Theologem und Philosophem ein und schuf eine neue Gestalt des religiösen Glaubens, die nun nicht mehr unbewufst, sondern mit Bewufstseyn aus der Tiefe des denkenden Geistes geschöpft war.

7. Indem wir hiemit aus dem allmählichen Versiegen der Erfahrungsquelle, aus welcher dem homerischen Menschen seine Wissenschaft von den Göttern fliefst, auf das Verhältniss des im Dichter selbst lebendigen Gottesbewufstseyns zur Gotteskunde seiner Helden geschlossen haben, ist uns zugleich die Aufgabe geworden, jene Quelle nach allen Seiten zu betrachten, und die Frage nach dem Bewufstseyn des homerischen Menschen über sein Wissen von den Göttern hat sich vielmehr in die Frage nach seinen Vorstellungen über den Verkehr der Götter- und Menschenwelt verwandelt. Diese theilt sich in die Frage fürs erste nach den Subjekten, dann in die nach der Art und Weise des Verkehrs.

Was nun jene, das heifst die Götterindividuen betrifft, welche Verkehr mit der Menschenwelt pflegen, so ist erstlich charakteristisch, dafs Zeus

niemals (vgl. oben p. 16) in eigener Person mit den Menschen in Berührung tritt, sondern sich immer entweder Athenes' und Apollon's, oder des Hermes und der Iris als Vermittler bedient. Darin liegt, dafs die Majestät des Göttervaters für unmittelbaren Verkehr mit der irdischen Welt zu grofs, dafs er in der Fülle seiner Herrlichkeit dem Menschen unnahbar ist. Sagt er doch Il. *υ*, 21 ff. von den Troern und Achäern: *μέλουσί μοι, ὀλλύμενοί περ. Ἀλλ' ἤτοι μὲν ἐγὼ μενέω πτυχὶ Οὐλύμποιο ἥμενος· ἔνθ' ὁρόων φρένα τέρψομαι· οἱ δὲ δὴ ἄλλοι ἔρχεσθ'* etc.. Nun liegt aber nichts näher, als zu Trägern der Verkündung und Ausrichtung seines Willens an die Menschen diejenigen Götter zu machen, die, wie wir oben gesehen, nichts als die Offenbarungen, Hypostasirungen seines eigenen Wesens sind. Die Handlung und Anlage der Ilias bringt es mit sich, dafs in ihr Apollon, die der Odyssee, dafs Athene den Willen und Rathschlufs des Vaters vollzieht. Der Unterschied aber zwischen Iris und Hermes ergiebt sich leicht aus der Beobachtung, dafs Iris eigentlich das Naturphänomen des Regenbogens, also die blos äufserliche Verbindung des Himmels und der Erde, folglich zur blofsen Willensverkündigung bestimmt ist; denn dafs sie Il. *ο*, 200 dem Poseidon zugleich guten Rath ertheilt, den dieser mit den Worten annimmt: *ἐσθλὸν καὶ τὸ τέτυκται, ὅτ' ἄγγελος αἴσιμα εἰδῇ*, liegt eigentlich nicht in ihrem Amt, sondern ist freier Akt ihrer vom Dichter aus der Naturgebundenheit befreiten Persönlichkeit. Hermes aber, der anstellige Gott, der Geber der *δρηστοσύνη, κλεπτοσύνη* und dergl. wird regelmäfsig zu solchen Botschaften gebraucht, bei denen zugleich mit Geschick und Klugheit etwas auszuführen oder zu bestellen ist. Man denke z. B. an seine Sendungen zu Priamos, zur Kalypso.

Die nach ihren Ansprüchen neben Zeus stehenden Gottheiten, Poseidon und Here, verkehren mit

den Menschen ziemlich selten, so wie auch seine übrigen Kinder, Ares und Aphrodite nur in einzelnen, meist durch persönliche Verhältnisse bedingten Fällen. Deren Verkehr ist blos in so fern bemerkenswerth, als auch er beiträgt, den wesentlichen Unterschied einerseits zwischen ihnen und Zeus, andererseits zwischen ihnen und den mit Zeus engstverwandten Kindern näher zu charakterisiren. Die nicht-olympischen Gottheiten, Thetis, Kalypso, Circe, treten ganz in vulgär-menschliche Verbindungen ein, und kommen also hier nicht in Betracht.

8. Die Art des Verkehres der Gottheit mit dem Menschen, von welcher nunmehr zu handeln ist, durchläuft alle Stufen der Annäherung göttlicher Natur an die menschliche. Die Gottheit behält nämlich in demselben die göttliche Natur und Erscheinungsform entweder bei, und tritt unverwandelt mit den Menschen in Beziehung, oder sie giebt ihre Form als Gottheit auf und nimmt Menschengestalt an, beides wieder mit verschiedenen Modifikationen. Unverwandelt und zugleich unsichtbar ruft Apollon von Troja's Burg aus den Troern auf dem Schlachtfeld ermuthigende Worte zu Il. δ, 507 ff., wie Ares Il. υ, 51, und wie den Achäern Athene ib. 48, und ebenfalls unverwandelt und in Nebel gehüllt tritt derselbe dem Patroklos im Kampf entgegen Il. π, 788; und wenn Athene Od. γ, 435 bei Nestor's Opfer erscheint, oder den Odysseus Od. ϱ, 360 antreibt, unter den Freiern als Bettler umherzugehn, oder ihm σ, 70 zum Kampfe mit Iros die Glieder schmeidigt, so bleibt sie sonder Zweifel nicht weniger unsichtbar, als Od. τ, 33, wo sie dem Odysseus und Telemach so leuchtet, dafs eines Gottes Anwesenheit nur vermuthet, nicht gesehn wird. In diesen Fällen bleibt die Gottheit in der Berührung mit dem Menschen was sie ist nicht nur dem Wesen nach, sondern auch in der Gewöhnlichkeit ihrer dem Menschenauge nicht erreichbaren Existenz. Aus dieser tritt sie heraus,

indem sie dem Sterblichen sichtbar wird selbst ohne Verwandlung in Menschengestalt. Dem Sterblichen, sagten wir; denn die unverwandelte Gottheit leibhaftig zu schauen, ist nur Einzelnen, niemals einer Gesammtheit vergönnt. Denn in Il. *λ*, 714, wo Nestor erzählt: *ἄμμι δ᾽ Ἀθήνη ἄγγελος ἦλθε θέουσ᾽ ἀπ᾽ Ὀλύμπου θωρήσσεσθαι, ἔννυχος, οὐδ᾽ ἀέκοντα Πύλον κάτα λαὸν ἄγειρεν*, nöthigt Nichts einen leibhaftigen Verkehr mit dem ganzen Volke anzunehmen; die Göttin kann sich entweder unverwandelt blos Einem, dem Fürsten, oder Allen verwandelt gezeigt, oder auch nur eingewirkt haben, wie Apollon in der eben angeführten Stelle Il. *δ*, 507. Für die Wahrheit aber der eben aufgestellten Behauptung vergleiche man Il. *α*, 197: *ξανθῆς δὲ κόμης ἕλε Πηλείωνα, οἴῳ φαινομένη, τῶν δ᾽ ἄλλων οὔτις ὁρᾶτο·* ferner Il. *ω*, 170, wo Iris ungesehn zu Priamos tritt, der mitten unter den Seinigen ist, und *τυτθὸν φθεγξαμένη* die Botschaft ausrichtet. Ingleichen sichtbar, doch unverwandelt erscheint Iris auch dem Achill Il. *σ*, 166 ff., um ihn nach Here's Gebot in den Kampf zu treiben, Athene dem Diomedes Il. *ε*, 123 ff., um ihm die Versicherung der Erhörung seines Gebetes, die Kunde von ihrer Hinwegnahme jenes *ἀχλὺς*, der den Menschen die Götter verdeckt, und endlich Anweisung zum Kampf gegen diese zu geben; dieselbe demselben Il. *κ*, 508 ff., um ihn zur Rückkehr aus Rhesos' Lager anzutreiben, Il. *ψ*, 390, um ihm die durch Apollon's Tücke verlorene Peitsche wieder zu reichen, dieselbe ferner Il. *β*, 172 dem Odysseus, um ihn zu bedeuten, dafs er das thörichte Einschiffen der Truppen verhindere, Od. *ο*, 9 die nämliche Göttin dem Telemach, um ihn zur Rückkehr in die Heimath zu veranlassen, endlich Apollon Il. *ο*, 243 dem von Ajas schwer getroffenen Hektor, um ihm von Neuem Muth und Kraft einzuflöfsen, und Il. *υ*, 375 ff., um denselben Helden vom Kampfe mit Achilleus abzuhalten.

Man sieht aus diesen Beispielen, dafs die leibliche Nähe der unverwandelten Gottheit nur dem begünstigten Liebling in entscheidenden Momenten zu Theil wird, und sich hier stets vorsorglich oder unmittelbar hülfreich erweist. Hier ist die Gottheit ohne Weiteres da, und hat sich gleichsam zur Verwandlung keine Zeit genommen, oder will mit ihrer sichtbaren, leibhaftigen Gegenwart dem Menschen die Gewifsheit ihrer Fürsorge recht eindringlich bekräftigen.

9. Am häufigsten aber zeigt sich die Gottheit dem sterblichen Auge verwandelt. Wenn hier auch Verwandlungen in Thiergestalten oder sogar in leblose Dinge vorkommen, dergleichen sich schwerlich aus dem Dichter weg interpretiren lassen, so sind diese theils momentan beim Kommen oder Verschwinden der Gottheit, wie denn Athene Il. δ, 75 als ein fallender Stern, Il. τ, 351 als ein Raubvogel kommt, und nach diesen Analogieen wohl auch Od. α, 320 als ein Vogel durch den Rauchfang entfliegt (denn ὄρνις δ᾽ ὣς ἀν᾽ ὀπαῖα διέπτατο ist die Lesart, welche der Analogie der übrigen derartigen Erscheinungen am meisten entspricht), und Od. γ, 372 als ein Adler verschwindet, während Od. ε, 353 Leukothea in Gestalt eines Wasservogels ins Meer taucht; — oder sie sind dauernd, wenn die Gottheit unsichtbar Zeuge einer Handlung seyn will, wie Il. η, 59 Apollon und Athene in Geiergestalt auf einer Buche sitzen, um Hektor's und Ajas' Zweikampf mit anzusehn, und Od. χ, 240 Athene, χελιδόνι εἰκέλη ἄντην (ein Ausdruck, der an leibhaftige Schwalbengestalt zu denken nöthigt) *) dem Freier-

*) Selbst Nitzsch, der sonst die Wirklichkeit dieser Verwandlungen bestreitet, mufs zugeben, dafs man εἰδόμενος, ἐοικώς, ἐναλίγκιος öfter von wirklich angenommener Gestalt liest (I. p. 213). Und wenn nun zu diesen Wörtern vollends ἄντην tritt!

morde zusieht, — oder wenn die Gottheit sich verbergen will, wie Ὕπνος vor Zeus Il. ξ, 290 in dem dichten Gezweig einer Tanne. Diese Verwandlungen sind als Versuche zu betrachten, die dem menschlichen Verstand unbegreifliche Plötzlichkeit und Unmittelbarkeit des Da- und Nicht-mehr-da-seyns, oder die nicht minder unbegreifliche unsichtbare Gegenwart und Augenzeugschaft des Gottes einigermafsen erklärlich und probabel zu machen. Bei dem Verschwinden kommt noch das hinzu, dafs sich der plötzlich in verwandelter Gestalt enteilende Gott durch diese Form des Enteilens gleichsam selbst zu verrathen strebt.

10. Wenn aber die Gottheit mit dem Menschen in Menschengestalt verkehrt, so kann sie entweder diese blos als Hülle brauchen, sonst aber als Gottheit reden und handeln, oder sie geht kraft der Verwandlung ins Menschliche völlig ein und spielt die gewählte Rolle ganz durch oder wenigstens eine Zeit lang. Ersteres ist der Fall mit Athenes' Il. ε, 793 — 863 während ihrer Kampfgenossenschaft mit Diomedes, wenn schon hier der Dichter von einer Verwandlung nicht deutlich und ausdrücklich gesprochen hat, sondern dieselbe blos aus einigen Zügen vermuthen lässt. Solche Züge sind v. 815 das *γιγνώσκω σε, θεά·* denn unverwandelt ist ihm Athene (vgl. v. 123 ff.) so wohl bekannt, dafs ein zur unverwandelten gesagtes *γιγνώσκω* keinen Sinn hätte; ferner v. 835 das *Σθένελον μὲν ἀφ᾽ ἵππων ὦσε χαμᾶζε χειρὶ πάλιν ἐρύσασ᾽,* was der Dichter schwerlich einen unsichtbaren Arm vollbringen lassen will; endlich die Unmöglichkeit, den Diomedes mit einem unsichtbaren *παραιβάτης* (v. 840) in das Schlachtgewühl fahrend zu denken. Ueber das *δῦν᾽ Ἄϊδος κυνέην* v. 845 gleich nachher. — Die verwandelte und ganz als Mensch sich benehmende Gottheit tritt verkündend, warnend, ermahnend, helfend so häufig auf, dafs eine specielle Aufzählung der einzelnen Fälle nicht nöthig scheint; wir citiren nur Il. β, 786 ff.; γ, 122;

386; *δ*, 86; *ε*, 462; 785; *ν*, 45; 216; *ξ*, 135; *π*, 715 — 725, wo Apollon in Asios', des Oheims von Hektor, Gestalt zu diesem von sich als von einem dritten spricht (*αἴ κέν πώς μιν* (*Πάτροκλον*) *ἕλῃς, δώῃ δέ τοι εὖχος Ἀπόλλων*); ferner Il. *ρ*, 73; 323; 555; 583; *υ*, 81; *φ*, 212; 285; 600; *χ*, 227; *ω*, 347. Seltener und dem Organismus der epischen Handlung zufolge nur auf Athene und Hermes beschränkt sind die Verwandlungen in der Odyssee; vgl. *α*, 105; *β*, 268; 383; *δ*, 654; *ζ*, 22; *η*, 20; *θ*, 9; 193; *κ*, 277; *ν*, 222; 288 coll. *π*, 157; *υ*, 30; *χ*, 206.

Also nicht verwandelt und unsichtbar, unverwandelt und sichtbar, verwandelt mit Beibehaltung göttlicher Wesenheit und endlich verwandelt und im Reden und Handeln der Verwandlung entsprechend tritt die Gottheit mit der Menschenwelt in Berührung und offenbart sich derselben auf diese Weise persönlich. Die nächste Frage, welche sich darbietet, ist die nach dem Verhalten der Menschen in diesem Verkehr, insbesondere nach der Möglichkeit einer Erkennung der Gottheit im concreten Fall.

11. Dies Erkennen findet am häufigsten sogleich ohne weitere Vermittlung statt oder spricht sich wenigstens als Ahnung aus. Dies setzt eine Art von Vertrautheit des Menschen mit der Gottheit voraus; beide Welten sind so wenig durch eine absolute Scheidewand getrennt, dafs die Götterindividuen zu Bekannten der ihnen befreundeten Sterblichen werden, die verwandelt oder unverwandelt nicht schwer erkennbar sind. So heifst es von Achill, zu dem Athene nur von ihm gesehen tritt, Il. *α*, 199: *αὐτίκα δ᾽ ἔγνω Παλλάδ᾽ Ἀθηναίην*· von Odysseus in Bezug auf dieselbe Göttin Il. *β*, 182: *ὁ δὲ ξυνέηκε θεᾶς ὄπα φωνησάσης*· von Hektor, zu dem Iris verwandelt getreten war, ib. 807: *Ἕκτωρ δ᾽ οὔτι θεᾶς ἔπος ἠγνοίησεν.* Il. *ρ*, 334 heifst es: *Αἰνείας δ᾽ ἑκατηβόλον Ἀπόλλωνα ἔγνω ἐσάντα ἰδών*· Apollon aber war verwandelt. Wenn dem Diomedes, dafs er die Götter in der

Schlacht erkenne, die Nebelhülle von den Augen genommen werden mufs (Il. ε, 127), so geschieht das nur in Beziehung auf solche, die sich nicht erkennen lassen, vielmehr den Helden zu gefährlichem Kampfe verlocken wollen (129: τῷ νῦν, αἴ κε θεὸς πειρώμενος ἐνθάδ᾽ ἵκηται —); denn Il. υ, 130 setzt Here voraus, dafs Achilleus in der Schlacht einen Gott sofort erkennen werde: δείσετ᾽ ἔπειθ᾽, ὅτε κέν τις ἐναντίβιον θεὸς ἔλθῃ· χαλεποὶ δὲ θεοὶ φαίνεσθαι ἐναργεῖς. Achilleus redet auch Il. σ, 182 die zu ihm gesendete Iris sofort mit ihrem Namen an. Und Medon, der dem Freiermorde zugesehn, sagt den Ithacensern in Bezug auf Athene's Thätigkeit dabei Od. ω, 445: αὐτὸς ἐγὼν εἶδον θεὸν ἄμβροτον κ.τ.λ. — Telemach ahnet die Gottheit, die sein Haus in Mentes' Gestalt betreten hat; Od. α, 323: ὁ δὲ φρεσὶν ᾗσι νοήσας θάμβησεν κατὰ θυμόν· ὀΐσατο γὰρ θεὸν εἶναι· vgl. v. 420: φρεσὶ δ᾽ ἀθανάτην θεὸν ἔγνω· und β, 262: κλῦθί μοι, ὁ χθιζὸς θεὸς ἤλυθες ἡμέτερον δῶ. Von Priamos wird gesagt, als Iris Il. ω, 170 leise mit ihm spricht: τὸν δὲ τρόμος ἔλλαβε γυῖα. Freilich hängt es vom Gott ab, sich nur denen sichtbar zu machen, von denen er gesehen seyn will; Il. π, 789 f.: ὁ μὲν (Patroklos) τὸν ἰόντα (den Apollon) κατὰ κλόνον οὐκ ἐνόησεν· ἠέρι γὰρ πολλῇ κεκαλυμμένος ἀντεβόλησεν. Od. π, 160 — 163: στῆ δὲ (Athene) κατ᾽ ἀντίθυρον κλισίης Ὀδυσῆϊ φανεῖσα· οὐδ᾽ ἄρα Τηλέμαχος ἴδεν ἀντίον, οὐδ᾽ ἐνόησεν· οὐ γάρ πω πάντεσσι θεοὶ φαίνονται ἐναργεῖς· ἀλλ᾽ Ὀδυσεύς τε κύνες τε ἴδον, καί ῥ᾽ οὐχ ὑλάοντο. Vor den Hunden brauchte sich nämlich die Göttin nicht zu verbergen. Vgl. Hymn. Dem. 111. Können sich doch die Götter vor einander selbst unsichtbar oder unkenntlich machen, wie vor Ares Athene Il. ε, 845: αὐτὰρ Ἀθήνη δῦν᾽ Ἄϊδος κυνέην, μή μιν ἴδοι ὄβριμος Ἄρης, welcher Ausdruck nach dem, was wir oben über die Stelle bemerkt haben, kaum ein totales Unsichtbar machen bezeichnen, und selbst für die Vorstellung des Dichters nicht ein wirkliches Aufsetzen von des Aïs Helm be-

deuten, sondern nur eine sprüchwörtliche Redensart seyn dürfte, nach Art des *ἦ τέ κεν ἤδη λάϊνον ἕσσο χιτῶνα* Il. γ, 57. Hiefür spricht auch, dafs es Hes. Scut. 227 von Perseus heifst: *δεινὴ δὲ περὶ κροτάφοισιν ἄνακτος κεῖτ' Ἄϊδος κυνέη νυκτὸς ζόφον αἰνὸν ἔχουσα.*

12. Das Erkennen der erscheinenden Gottheit ist aber nicht selten auch durch Zeichen vermittelt, die sich besonders bei der Entfernung derselben bemerklich machen. Schon oben machten wir aufmerksam auf das Verschwinden der Gottheit in Vogelgestalt. Nachdem Athene, die mit Telemach zu Nestor als Mentor gekommen, hinweg gegangen ist *φήνῃ εἰδομένη* (Od. γ, 372), wird alsbald gesagt: *θάμβος δ' ἕλε πάντας ἰδόντας,* und Nestor hat die Göttin sogleich erkannt (ib. 377 coll. 420). Von Poseidon sagt Ajas, Oileus' Sohn, Il. ν, 70 ff.: *οὐδ' ὅγε Κάλχας ἐστὶ, θεοπρόπος οἰωνιστής· ἴχνια γὰρ μετόπισθε ποδῶν ἠδὲ κνημάων ῥεῖ' ἔγνων ἀπιόντος· ἀρίγνωτοι δὲ θεοί περ,* was nicht im Widerspruche steht mit Od. ν, 312, wo Odysseus auf Athene's *οὐδὲ σύγ' ἔγνως Παλλάδ' Ἀθηναίην κ. τ. λ.* mit Recht entgegnet: *ἀργαλέον σε, θεά, γνῶναι βροτῷ ἀντιάσαντι, καὶ μάλ' ἐπισταμένῳ· σὲ γὰρ αὐτὴν παντὶ ἐΐσκεις·* denn hier lag es in der Göttin Absicht, sich nicht alsbald erkennen zu lassen. Sonst aber leuchtet das göttliche Wesen auch vor dem Verschwinden durch die menschliche Hülle durch; so z. B. Il. γ, 396, wo Aphrodite in eine *γραῦς* verwandelt zu Helene'n tritt: *καί ῥ' ὡς οὖν ἐνόησε θεᾶς περικαλλέα δειρὴν στήθεά θ' ἱμερόεντα καί ὄμματα μαρμαίροντα, θάμβησέν τ' ἄρ' ἔπειτα κ. τ. λ.*. Vgl. Hymn. Dem. 189 ff., 276 ff..

13. Endlich giebt sich die Gottheit auch anderwärts, wie dort Athene, selbst zu erkennen; so Poseidon und Athene dem Achilleus, als sie dem vom Flufsgotte bedrängten beistehn Il. φ, 289; Apollon demselben, nachdem er ihn in Gestalt des Agenor geäfft, Il. χ, 10; Hermes dem Priamos, nachdem er

ihn zu Achilleus' Zelten geleitet Il. *ω*, 460; Poseidon der Tyro Od. *λ*, 252. Wie demnach der Verkehr der Götter mit dem Menschen durch alle Annäherungsstufen hindurchgeht, so sehn wir auch von den Erkennungsarten der erscheinenden Gottheit so viele wirklich vorkommen als überhaupt möglich sind. Es hat sich demnach das Bewufstseyn über die Form des Verkehrs der Menschen- und Götterwelt in grosser Vollständigkeit entwickelt; für uns aber ist die interessanteste Frage noch unerledigt, was denn der homerische Mensch von diesem Verkehre, den wir als eine Hauptquelle seiner Gotteserkenntniss betrachten mufsten, überhaupt und im Ganzen denke, wie er zu diesem Verhältniss der Menschen- und Götterwelt sich selbst hinwiederum verhalte. Auch dies hat uns der Dichter an einigen Stellen bemerklich gemacht.

14. Wenn in Od. *τ*, 30 ff. Odysseus und Telemach die Waffen aus dem Männersaal in das Obergemach schaffen, leuchtet ihnen unsichtbar Athene voran. Telemach, der voll Staunen eine Gottheit ahnet, wird von seinem Vater bedeutet zu schweigen und seine Gedanken für sich zu behalten; denn (v. 43): *αὕτη τοι δίκη ἐστὶ θεῶν, οἳ Ὄλυμπον ἔχουσι.* Der vielerfahrene Mann kennt die Weise der Götter mit den Menschen umzugehn; er setzt also diesen Verkehr selbst als etwas Nichtungewöhnliches, vielmehr der Welt- und Naturordnung Gemäfses voraus. Und wenn Od. *δ*, 649 ff. Noemon den Freiern berichtet, dafs er bei Telemachos' Abreise nach Pylos den Mentor mit an Bord gehn und nicht lange nachher doch in Ithaka gesehn habe, so fällt ihm das natürlich auf, aber er denkt auch sogleich an einen Gott und findet in der Sache nicht das mindeste Unnatürliche oder Unmögliche. Nimmt man hinzu die Geneigtheit, in jeder befremdenden, imponirenden Erscheinung einen Gott zu vermuthen, wie denn Menelaos Od. *δ*, 376 die Proteustochter Eidothea, Hektor Il. *ο*, 247 den Apollon gleich als Gottheiten anreden, und nur über

deren Namen in Zweifel sind, wie Odysseus Od. ζ, 149 mit seinem *γουνοῦμαί σε, ἄνασσα, θεός νύ τις ἦ βροτός ἐσσι* durchaus keine alberne Schmeichelei zu sagen fürchtet, und Telemach Od. π, 183 den verwandelt eintretenden Vater erblickend ohne weiters einen Gott in ihm zu sehen glaubt*), so liegt am Tage, dafs die Möglichkeit eines persönlich leibhaftigen Verkehrs der Götter- und Menschenwelt als ein diesen Sphären vollkommen angemessenes Verhältniss betrachtet, und, wenn auch selten, wenn eine grofse Gunst und Huld für den Einzelnen geworden, doch niemals in Zweifel oder Frage gestellt ist. Nicht nur der Dichter lässt seine Götter mit den Helden etwa der epischen Maschinerie zu Liebe verkehren, sondern die Menschheit, die er schildert, wird von ihm als durchdrungen von dem Glauben an die Möglichkeit des gedachten Verhältnisses dargestellt.

15. So weifs denn also der homerische Mensch von seiner Gottheit durch deren persönliche, leibhaftige Selbstoffenbarung. Er weifs, dafs er von ihr durch keine Kluft geschieden ist, ja dafs sie ihn unsichtbar immer umschwebt und im Auge behält, um ihm nahe zu treten im Augenblick der Noth. Sie wird ihm also wohl auch aufser dem persönlichen Verkehre nahe seyn mit den Wirkungen und Aeufserungen ihrer Macht. Nun ist es aber der kindlichen Weltanschauung des Dichters wesentlich, als solche unmittelbare Machtäufserungen der Gottheit gerade die Erscheinungen zu betrachten, welche die Beziehung zwischen Himmel und Erde gleichsam vermitteln, z. B. Donner und Blitz, den Regenbogen, den gewaltigen Adlerflug. So werden folglich der Glaube an den unmittelbar göttlichen Ursprung solcher Erscheinungen und die Ueberzeugung von stätiger Achtsamkeit der Götter auf das Menschengeschick die beiden Faktoren, aus denen sich die Vorstellung göttlicher Offenbarung

*) Vgl. noch Il. ζ, 108; 128; ψ, 405; 782.

durch das τέρας oder σῆμα bildet. Das Zusammentreffen einer gottgewirkten, aus dem Himmel kommenden Erscheinung mit einem irdischen Zustand, in welchem Botschaft aus dem Himmel, ein ἄγγελος Διὸς Il. ω, 296, willkommen ist, macht vermöge des den Göttern geschenkten Zutrauens, dafs sie solche Botschaft senden wollen, die bezeichneten Erscheinungen zu bedeutungskräftigen, die Gedanken der Gottheit offenbarenden τέρασιν, und sobald einmal der Glaube an die Macht und an den Willen der Gottheit, an deren allgegenwärtiges Eingreifen und Einwirken in menschliche Verhältnisse den Glauben an das τέρας erzeugt hat, wird das τέρας selbst wieper eine Erkenntnissquelle göttlicher Willensmeinung und Rathschlüsse, und der homerische Mensch kann sagen, dafs er von der Gottheit wisse, weil es τέρατα gebe *).

16. Ist nun aber das τέρας oder σῆμα das Zusammentreffen plötzlich eintretender Himmelsbotschaft mit menschlichen Zuständen, in denen solche Contingenzen der Bedeutsamkeit fähig sind, so ergiebt sich erstlich, dafs man als τέρατα zunächst nur solche Erscheinungen begriff, deren Natur nicht blos an eine Vermittlung zwischen Himmel und Erde denken lässt, sondern auch ein dergleichen unmittelbares Zusammentreffen möglich macht, als da sind Donner und Blitz, der Regenbogen, das plötzliche Vorübersausen eines grofsen Raubvogels; daher auch die φήμη oder κληδών, das in irgend einer Lage bedeutsam zutreffende, somit nur scheinbar zufällig ausgesprochene

*) Ueber diesen Gegenstand hat Voelcker in der allgem. Schulzeitung 1831 Abtheil. II Nro. 144 ff. einen Aufsatz: die homerische Mantik etc. geliefert, den ich vortrefflich finde, wenn ich gleich die Ansichten dieses Gelehrten nicht alle theilen kann und auch in der Gesammt-Darstellung der Sache andern Principien folgen zu müssen glaubte.

Menschenwort, endlich sogar das Beniesen Od. ϱ, 541. Noch in sehr wenig Fällen findet sich das *monstrum*, die widernatürliche, prodigiöse Wundererscheinung, zweimal ein Blutregen (Il. λ, 53; π, 459), einmal jene Schlange, welche die Sperlinge hascht (Il. β), endlich jene grausenhaften Erscheinungen in Odysseus' Hause Od. υ, 345 ff., welche dem Untergang der Freier vorhergehn, und jene Wunder an den geschlachteten Sonnenrindern Od. μ, 394. Zweitens ergiebt sich aus der Natur des τέϱας, dafs Urheber desselben gerade nur derjenige Gott ist, in dessen eigentlichem Herrschgebiet die meisten τέϱατα vorkommen, d. i. Zeus, πανομφαῖος genannt; neben welchem, was nach Here's, Apollon's und Athene's oben dargelegtem Verhältniss zu ihm gewifs nicht zufällig ist, nur noch diese Gottheiten dem Menschen ein τέϱας oder σῆμα gewähren*). Wenn nun aber auch durch diese Bemerkung das ᾐτέομεν δὲ θεὸν φῆναι τέϱας (Od. γ, 173) seine bestimmte Beziehung erhält, so wäre es doch voreilig, nach derselben das τέϱατα θεῶν (Il. δ, 398) von jenen genannten Gottheiten speciell zu verstehn. Θεοὶ nämlich ist häufig nur ein allgemeiner Ausdruck für die Gottheit überhaupt; z. B. Od. μ, 394: τοῖσιν δ' αὐτίκ' ἔπειτα θεοὶ τέϱαα πϱοὔφαινον· π, 402: ἀλλὰ πϱῶτα θεῶν εἰϱώμεθα βουλάς· was sogleich näher bestimmt wird mit εἰ μέν κ' αἰνήσωσι Διὸς μεγάλοιο θέμιστες, wogegen V. 405 wiederkehrt: εἰ δέ κ' ἀποτϱωπῶσι θεοί. Ist es ferner unzweifelhaft, dafs die Vorstellung von den τέϱασιν in dem der Gottheit geschenkten Zutrauen wurzelt, dafs sie ihre Gedanken und Rathschlüsse dem Menschen keineswegs neidisch vorenthalte, so kann es auch nicht befremden, dafs

*) Letzteres bestreitet Voelcker l. c. Nro. 145, wie mich dünkt, ohne hinreichenden Grund. Die Beispiele finden sich im Verlaufe der Abhandlung.

letzterer im Falle des Bedürfnisses um ein σῆμα gerade zu bittet.

17. Wie nun diese τέρατα ins menschliche Leben eingreifen, lässt sich nicht zunächst aus den Stellen des Dichters ersehen, in denen ihre Bestimmung theoretisch ausgesprochen wird. Der Blitz, den Kronion δεικνὺς σῆμα βροτοῖσιν (Il. ν, 244) vom Olympos schleudert, bedeutet nach Il. κ, 5 ff. ἢ πολὺν ὄμβρον ἀθέσφατον, ἠὲ χάλαζαν, ἢ νίφετον — ἠέ ποθι πτολέμοιο μέγα στόμα· der Regenbogen ist nach Il. ρ, 548 ein τέρας ἢ πολέμοιο ἢ καὶ χειμῶνος δυςθαλπέος. Denn diese Stellen belehren uns nur über die möglichen Bedeutungen des τέρας im Allgemeinen, zeigen aber nicht, wie sich der Mensch zum τέρας im vorkommenden Falle verhält. Um dies zu erkennen, müssen wir die concreten Fälle zusammenstellen, in denen der Dichter von τέρασιν erzählt. Als die Achäer gen Troja sich einschiffen, als Hektor die Schiffe bedrängt, da blitzt es zur Rechten und beide Male weifs man, dafs damit der Partei, die sich gerade in der Energie des Handelns befindet, ein günstiges Zeichen, ἐναίσιμον oder ἐνδέξιον σῆμα, gegeben wird (Il. β, 350 coll. ι, 236). Als Agamemnon am Morgen der zweiten Schlacht sich wappnet, da donnert Athene sammt der ihr verbündeten Here, τιμῶσαι βασιλῆα πολυχρύσοιο Μυκήνης (Il. λ, 45). Ein gleiches Ehren bedeutet Il. π, 459 der blutige Thau, mit welchem Zeus den Fall seines Sohnes Sarpedon auszeichnet. Und als Odysseus Od. φ, 413 ff. die Sehne des Bogens zu jenem verhängnifsvollen Schusse prüft, da, heifst es, Ζεὺς μεγάλ' ἔκτυπε, σήματα φαίνων· γήθησέν τ' ἄρ' ἔπειτα πολύτλας δῖος Ὀδυσσεὺς, ὅττι ῥά οἱ τέρας ἧκε Κρόνου παῖς ἀγκυλομήτεω. Vgl. Od. υ, 100, wo Odysseus um eine φήμη und um ein τέρας bittet, und in Zeus' augenblicklichem Donner und in jenem bedeutungsvollen Worte der betenden Magd unverweilt beides erhält.

Weitere Beispiele der *φήμη* oder *κλεηδὼν* siehe Od. *β*, 33 ff.; *σ*, 112 ff.

Abschreckend und entmuthigend aber dröhnt dem Tydiden der dreimalige Donner des Zeus, als jener Il. *ϑ*, 167 den siegreichen Troern von neuem sich stellen will. Hektor weifs es im Jubel sieghaften Vorkampfes sogleich, dafs der Donner ihm Gelingen verheifst; *γιγνώσκω*, ruft er v. 175, *ὅτι μοι πρόφρων κατένευσε Κρονίων νίκην καὶ μέγα κῦδος, ἀτὰρ Δαναοῖσί γε πῆμα*. Noch furchtbarer hat ib. 133 den Achäerhelden der Blitz an die Abgunst der Götter gemahnt, der hart vor seinen Rossen in die Erde fuhr, demjenigen vergleichbar, der Od. *ω*, 539 vor Athene niederfallend die Göttin bestimmt, der Schlacht zwischen Odysseus und den Ithakesiern ein Ende zu machen *). Vgl. Il. *δ*, 381; 398; *ϑ*, 75; *η*, 478, zu welchen Stellen noch aus Il. *λ*, 53 der zweite Blutregen kommen mag, mit denen Zeus die Ereignisse der zweiten grossen Schlacht schreckensvoll vorbedeutet. — Eine gefährliche *φήμη* befürchtet Priamos in Hekabe's von der Fahrt in Achilleus' Lager abmahnender Rede Il. *ω*, 218: *μή μ' ἐϑέλοντ' ἰέναι κατερύκανε, μηδέ μοι αὐτὴ ὄρνις ἐνὶ μεγάροισι κακὸς πέλευ.*

18. An diese *σήματα* schliefsen sich zunächst diejenigen *οἰωνοὶ* an, welche bedeutsam werden durch ihre blofse Erscheinung, und welchen nur entweder die Richtung oder die Zeit, in welcher sie kommen, z. B. unmittelbar nach einem Gebet, oder beides zugleich den vorbedeutenden Charakter giebt. Die Deutung ist in diesen Fällen mit dem Zeichen selbst gegeben und braucht nicht erst ermittelt zu

*) Es ist durchaus nicht zu übersehn, dafs in den meisten dieser Fälle die *τέρατα* nicht blos das was geschehn wird, sondern vorzugsweise was geschehn soll bedeuten. Die Mantik ist demnach nicht blos praedictio rerum futurarum, sondern weit mehr interpretatio divinae voluntatis.

werden. Wie Diomedes und Odysseus selbander auf die nächtliche Kundschaft ausziehn, wird ihnen ein σῆμα zu Theil, in dessen Schilderung der Dichter alle die Punkte berührt, die wesentlich ein Zeichen dieser Art constituiren: die Achtsamkeit der Gottheit auf das menschliche Thun, die Contingenz des Zeichens und des Bedürfnisses, die blos aus Zeit und Ort der Erscheinung sich ergebende Bedeutsamkeit derselben, das unmittelbare Verständniss des gesendeten Zeichens; Il. κ, 272 ff.:

Τὼ δ᾽ ἐπεὶ οὖν ὅπλοισιν ἔνι δεινοῖσιν ἐδύτην,
βάν ῥ᾽ ἰέναι, λιπέτην δὲ κατ᾽ αὐτόθι πάντας ἀρίστους.
Τοῖσι δὲ δεξιὸν ἧκεν ἐρωδιὸν ἐγγὺς ὁδοῖο
Παλλὰς Ἀθηναίη· τοὶ δ᾽ οὐκ ἴδον ὀφθαλμοῖσιν
νύκτα δι᾽ ὀρφναίην, ἀλλὰ κλάγξαντος ἄκουσαν.
Χαῖρε δὲ τῷ ὄρνιθ᾽ Ὀδυσεὺς, ἠρᾶτο δ᾽ Ἀθήνῃ·
Κλῦθί μευ, αἰγιόχοιο Διὸς τέκος, ἥτε μοι αἰεὶ
ἐν πάντεσσι πόνοισι παρίστασαι, οὐδέ σε λήθω
κινύμενος· κ. τ. λ.

Man vergl. Il. ν, 821 ff., insbesondere das ἐπὶ δ᾽ ἴαχε λαὸς Ἀχαιῶν, θάρσυνος οἰωνῷ· ferner Od. ω, 311, endlich Il. ω, 292, wo Priamos aufgefordert wird von Hekabe sich von Zeus zu erbitten οἰωνὸν, ταχὺν ἄγγελον, ὅςτε οἱ αὐτῷ φίλτατος οἰωνῶν, καί εὑ κράτος ἐστὶ μέγιστον, δεξιόν· und seiner Bitte Gewährung erhält, v. 315: αὐτίκα δ᾽ αἰετὸν ἧκε τελειότατον πετεηνῶν, —· εἴσατο δέ σφιν δεξιὸς ἀΐξας ὑπὲρ ἄστεος. Οἱ δὲ ἰδόντες γήθησαν, καὶ πᾶσιν ἐνὶ φρεσὶ θυμὸς ἰάνθη. Hieher gehört auch noch Od. υ, 242.

19. Die bisher durchgenommenen τέρατα waren es durch sich selbst, durch ihre bloſse Erscheinung. Mit den οἰωνοῖς aber ist die Möglichkeit gegeben, daſs sich die Erscheinung verbinde mit einer Art von Handlung, daſs der οἰωνὸς, in einem bestimmten Verhältniss erschienen, auch etwas Bestimmtes und Einzelnes vorbedeute, nicht blos Glück oder Unglück überhaupt. Nunmehr ergiebt sich aber die Deutung des τέρας in vielen Fällen nicht

mehr von selbst, sondern mufs ermittelt werden; es tritt die Kunst der Mantik ein, welche das τέρας nach Regeln erklärt, und nur im aufserordentlichen Falle von nichtzünftigen Individuen kraft unmittelbarer Eingebung geübt wird *).

*) Ueber die Arten der μάντεις spricht Lob. Aglaoph. I. p. 259 ff.; siehe auch meine Note zu Il. α, 62. Zu vorläufiger Uebersicht aller beim Dichter vorkommenden Organe der Mantik unterscheide man erstlich die μάντεις (θεοπρόποι) von den ἱερεῦσι, bei welchen letzteren die Gabe der interpretatio divinae voluntatis als Accidens des Priesteramts lediglich auf ihrem persönlichen, vertrauten Verhältniss zur Gottheit beruht, aber keineswegs den Beruf ihres Lebens ausmacht. Unter den so zu sagen zünftigen μάντεις sind die fürstlichen Seher, wie Amphiaraos, Helenos unter den Troern, wieder von den δημιοεργοῖς zu unterscheiden (Od. ϱ, 383; ο, 255; α, 416), von welchen unten. Als Unterarten der μάντεις nennt der Dichter erstlich die οἰωνοπόλοι oder οἰωνισταί, die augures, (Od. α, 202, vgl. Od. β, 158; Il. β, 858; ϱ, 218), wenn gleich ein solcher auch ein μάντις seyn kann (Calchas heifst οἰωνοπόλος Il. α, 69, θεοπρόπος οἰωνιστής Il. ν, 70, und gleichwohl auch μάντις Il. α, 92; ν, 69), zweitens die θυοσκόοι (Il. ω, 221: ἤ οἳ μάντιές εἰσι, θυοσκόοι· vgl. Od. χ, 318 — 322), über deren specifischen Charakter jedoch der Dichter wenig Angaben enthält. Während sie nach Il. ω, 221 bestimmt als weissagefähig bezeichnet werden, zeigt sich an Leiodes, dem θυοσκόος der Freier, durchaus nichts Prophetisches; vielmehr erscheint er (nach Od. χ, 322: εἰ μὲν δὴ μετὰ τοῖσι θυοσκόος εὔχεαι εἶναι, πολλάκι που μέλλεις ἀρήμεναι ἐν μεγάροισιν, τηλοῦ ἐμοὶ νόστοιο τέλος γλυκεροῖο γενέσθαι) als ἀρητὴρ der geschlossenen societas, welcher er dient (Nitzsch Od. I. p. 220; vgl. Voelcker l. c. p. 1158), und in dieser ihrer priesterlichen Eigenschaft scheint ihre prophetische Fähigkeit gegründet zu seyn; vgl. Voelcker in der Rec. von Lobeck's Aglaoph. NIbb. Bd. V, 1 p. 42. Nicht als species den μάντεσιν unter- sondern als genus beigeordnet werden Il. α, 63 die ὀνειροπόλοι, welche, wie sich

20. Noch unausgebildet ist die Verbindung der Handlung mit dem *τέρας* dann, wenn diese das zufällige, gleichsam Nebenhergehende ist, die Bedeutungskraft aber in Nebenumständen liegt, wie z. B. Il. *ϑ*, 245 — 252 Zeus dem betenden Agamemnon zum Trost einen Adler mit einem Hirschkalb in den Klauen schickt, welches der Vogel bei dem Altare des Zeus *πανομφαῖος* niederwirft. Nun heifst es sofort: *οἱ δ' ὡς οὖν εἴδονϑ', ὅτ' ἄρ' ἐκ Διὸς ἤλυϑεν ὄρνις, μᾶλλον ἐπὶ Τρώεσσι ϑόρον.* Hier deutet das Volk noch selbst; denn bedeutsam ist für dasselbe nur der Ort des Niederwerfens, dieses selbst aber und das Hirschkalb als solches keineswegs. Eben so liegt bei dem allbekannten Zeichen von der Schlange, welche die neun Sperlinge frisst (Il. *β*, 301 — 330), die Bedeutsamkeit lediglich in der Zahl: *ὡς οὗτος κατὰ τέκν' ἔφαγε στρουϑοῖο καὶ αὐτὴν, ὀκτὼ, ἀτὰρ μήτηρ ἐνάτη ἦν, ἣ τέκε τέκνα, ὣς ἡμεῖς τοσσαῦτ' ἔτεα πτολεμίξομεν αὖϑι· τῷ δεκάτῳ δὲ πόλιν αἱρήσομεν εὐρυάγυιαν.* Man darf weder deuten: wie die Schlange frafs, so werden wir kriegen; noch hätte es Sinn, wenn man *φαγεῖν* mit *αἱρεῖν* erklärend sagen wollte: wie die Schlange neun Sperlinge frafs, so werden wir im zehnten Jahre die Stadt erobern. Aber die wahre Bedeutung des Zeichens kann schon hier nur Kalchas, *ϑεοπροπίας ἀγορεύων* (v. 322) das ist *μαντευόμενος* (v. 300), angeben.

21. Das *τέρας* vollendet sich in sich selbst, wenn die Erscheinung sich dergestalt mit einer Handlung vergesellschaftet, dafs diese vorbildlicher Typus des Zukünftigen wird. Vergl. Od. *ο*, 525 ff. coll. *ρ*, 160, ferner Od *β*, 146 ff.*). Als Od. *ο*, 160 ff. Tele-

unten zeigen wird, eben so wohl *ὀνειροπολούμενοι* d. i. *ϑεαταὶ ὀνείρων*, als *ὀνειροκριταὶ* seyn können.

*) Hieher gehören die von Athene gesendeten, den Untergang der Freier vorbedeutenden Wunderzeichen, aus denen Theoklymenos das diesen bevorstehende Verderben

mach und Peisistratos wegfahren von Menelaos' Palast, und Telemach den Wunsch ausspricht, seinem heimgekehrten Vater des Königes Gastlichkeit eben so gut erzählen zu können, als er ihrer genossen habe, kommt rechts vor den Pferden vorüber ein Adler mit einer Gans in den Klauen geflogen, die er aus einem Hofe geraubt. Alle freuen sich des

erkennt Od. *υ*, 345 — 370. Von seiner Ansicht verleitet, dafs Zeus allein ein *τέρας* senden könne, was doch hier Athene thut, will Voelcker dem einfachen Wortsinn der Erzählung zuwider die objektive Realität der vom Dichter berichteten Wundererscheinungen bestreiten, und meint, dafs derselbe nur ausmale, was im Augenblicke der Erzählung vor seiner eigenen Seele stand (Allg. Schulz. 1831. Abth. II. Nro. 145; Rec. des Aglaoph. p. 44 f.). Das ist nach des Dichters Worten ganz unmöglich; *μνηστῆρσι δὲ Παλλὰς Ἀθήνη*, sagt dieser, *ἄσβεστον γέλω ὦρσε, παρέπλαγξεν δὲ νόημα. Οἱ δ' ἤδη γναθμοῖσι γελοίων ἀλλοτρίοισιν· αἱμοφόρυκτα δὲ δὴ κρέα ἤσθιον· ὄσσε δ' ἄρα σφέων δακρυόφιν πίμπλαντο· γόον δ' ὠΐετο θυμός.* Hier findet sich durchaus keine Spur von einem: es war als ob —; die Darstellung hat lediglich den Charakter eines Berichts von Thatsachen. Dafs Theoklymenos noch mehr sieht, als der Dichter in eigener Person angiebt, beweist doch wahrlich nicht, dafs er das vom Dichter berichtete nicht auch gesehn; in Theoklymenos' Rede wird vielmehr das von jenem Erzählte vervollständigt und ausgeführt. Dafs es von den Freiern heifst, ihr Gemüth habe den Jammer geahnet, während sie gleich nachher den Theoklymenos verlachen, ist gerade für ihren Zustand charakteristisch; sie weinen und jammern (*οἰμωγὴ δὲ δέδηε* V. 353), und im Augenblick, wo sie darauf aufmerksam gemacht werden, wissen sie von dem Zauber nichts mehr, der sie bestrickt hatte. Die Wunderbarkeit der Erscheinungen kann endlich in einer Erzählung nicht befremden, die gerade ein furchtbares Wunder berichten soll. Uebrigens haben wir eine Analogie in den Erscheinungen an den geschlachteten Sonnenrindern Od. *μ*.. Drum erkennen wir in beiden Berichten ein *τέρας*, dessen eigenthümliche Beschaffenheit vorbildlicher Typus des Zukünftigen wird.

Zeichens, aber was es bedeute, ist nicht auf der Stelle klar, nicht einmal, wem es gelte. Menelaos ist im Begriffe, darüber nachzudenken; da kommt ihm Helene mit den Worten zuvor (v. 172): *κλῦτέ μευ, αὐτὰρ ἐγὼ μαντεύσομαι, ὡς ἐνὶ θυμῷ ἀθάνατοι βάλλουσι, καὶ ὡς τελέεσθαι ὀΐω.* Die Stelle der kunstgerechten Mantik vertritt hier also die Inspiration, kraft deren Helene die Deutung des Zeichens durch dessen einzelne Momente durchführt: *ὡς ὅδε χῆν᾽ ἥρπαξ᾽, ἀτιταλλομένην ἐνὶ οἴκῳ, ἐλθὼν ἐξ ὄρεος, ὅθι οἱ γενεή τε τόκος τε, ὣς Ὀδυσεὺς κακὰ πολλὰ παθὼν καὶ πόλλ᾽ ἐπαληθεὶς οἴκαδε νοστήσει καὶ τίσεται· ἠὲ καὶ ἤδη οἴκοι, ἀτὰρ μνηστῆρσι κακὸν πάντεσσι φυτεύει.* Man sieht, wie bei der Auslegung verfahren, wie die Bedeutung der Haupthandlung durch Nebenumstände bestimmt und modificirt, dagegen von Hauptsachen in derselben auch wohl utiliter Umgang genommen wird. Dafs der Adler, der den Odysseus vorbildet, eben aus seinem Neste, aus seiner Heimath kommt, dies bleibt unbeachtet; Helene hält sich blos an die Vorstellung des Kommens; dagegen mufs die Gans, die doch im Hofraum des Besitzers nur an dem Ort ist, wo sie seyn soll, die widerrechtlich in Odysseus' Haus eingedrungenen Freier bedeuten, so dafs bei der Auslegung nur das Fortmüssen aus dem Hause, vielleicht auch das *ἀτιταλλομένην* in Betracht kommt. Indem somit dieses *τέρας* recht gut auch auf einen Räuber gedeutet werden könnte, der einen friedlichen wohlhäbigen Besitzer aus seinem Eigenthum verdrängt, zeigt sich für uns gleich der erste Deutungsversuch, den wir betrachten, mit einer Willkühr behaftet, welche der Anerkennung solcher *τέρατα* selbst von Seiten des homerischen Menschen Gefahr droht. Wir sehen diese Befürchtung sich verwirklichen, wenn wir das der Beschreibung und Deutung nach ausgeführteste Gleichniss betrachten, das im Dichter vorkommt, Il. *μ*, 200 — 243.

22. Hektor steht bereits sieghoffend mit seinen

Tapferen an dem das achäische Schifflager von vorne schirmenden Graben. Da kommt, die Mannen linkshin abschneidend vom Feind*), ein Adler mit einer Schlange in den Krallen, die sich aber selbst in dieser Lage noch wehrt, und mit dem über die Klaue hinausragenden Kopfe rückwärts gebogen den Adler in die Brust sticht, so dafs diesen der Schmerz nöthigt seine Beute fallen zu lassen. Dies Zeichen deutet Polydamas so, dafs der Adler, der seine Beute, bevor er sie zu Neste tragen kann, aufgeben mufs, die Troer vorstelle, deren Siegeslauf gehemmt werden und sich in schmachvollen, verderblichen Rückzug verwandeln werde. Diese Deutung erklärt er für eine kunstgerechte; denn er schliefst v. 228. 229: *ὧδέ χ' ὑποκρίναιτο θεοπρόπος, ὃς σάφα θυμῷ εἰδείη τεράων, καί οἱ πειθοίατο λαοί.* Was aber thut Hektor? Er ficht zwar die Deutung nicht an, stellt aber in den berühmten Versen 230 — 250 den ihm ausdrücklich verkündeten und *ῥητῶς* geoffenbarten Rathschluss des Zeus (Il. *λ,* 186 — 209) über das Wunderzeichen, die *βουλὴ Διὸς* (241) über das *τέρας Διὸς,* zumal da diese *βουλὴ* mit dem sittlichen Beruf, in welchem er steht, vollkommen zusammentrifft: *εἷς οἰωνὸς ἄριστος ἀμύνεσθαι περὶ πάτρης.* Hier tritt also das *τέρας* in Widerspruch mit höheren Mächten, denen gegenüber es für Hektor alle Berechtigung verliert.

23. Es scheitert aber zweitens sein Ansehen auch an dem persönlichen Belieben des Menschen, der sich das für ihn in demselben enthaltene Missfällige dadurch vom Halse schafft, dafs er gegen die Deutung des kundigen Augurs die Möglichkeit eines blos zufälligen Vogelfluges geltend macht. Der alte Held Alitherses, welcher nach Od. *β,* 158 *οἶος ὁμηλικίην ἐκέκαστο ὄρνιθας γνῶναι καὶ ἐναίσιμα μυ-*

*) Nur so vermag' ich das vielbesprochene *ἐπ' ἀριστερὰ λαὸν ἐέργων* zu verstehn.

θήσασθαι, hat die beiden Adler, welche ib. 146 ff. von Zeus gesendet über die Versammlung der Ithakesier unter bedrohlichen Umständen wegfliegen, auf Odysseus' Wiederkehr und das Verderben der Freier gedeutet. Darauf entgegnet Eurymachos v. 180: *ταῦτα δ' ἐγὼ σέο πολλὸν ἀμείνων μυθήσασθαι. Ὄρνιθες δέ τε πολλοὶ ὑπ' αὐγὰς Ἠελίοιο φοιτῶσ', οὐδέ τε πάντες ἐναίσιμοι· αὐτὰρ Ὀδυσσεὺς ὤλετο τῆλ'* κ. τ. λ.

24. Aber nicht nur von höheren sittlichen Instanzen oder von der niemals ausgeschlossenen Möglichkeit eines im Vogelfluge waltenden Zufalls wird das *τέρας* und mit ihm die Bedeutung der Mantik zu nichte gemacht, sondern es zerfällt auch in sich selbst, hat das auflösende und zerstörende Element in sich selber erstlich durch Doppeldeutigkeit. Il. *ο*, 377 hat Nestor in der höchsten Noth der Achäer zu Zeus um Abwehr des gänzlichen Verderbens gebetet. Zeus donnert laut, den Achäern zu günstigem Zeichen, *ἀράων ἀΐων Νηληϊάδαο γέροντος*. Aber diesen nämlichen Donner deuten die siegsmuthigen Troer gerade für sich (v. 379: *Τρῶες δ' ὡς ἐπύθοντο Διὸς κτύπον αἰγιόχοιο, μᾶλλον ἐπ' Ἀργείοισι θόρον, μνήσαντο δὲ χάρμης*), und somit gehen diejenigen, welchen das Zeichen zu statten kommen soll, jedes Vortheils durch das Zeichen selbst verlustig. — Zweitens durch den Widerspruch, daſs es zuweilen auszugehn erachtet wird von einem Gott, der im Augenblick der Erscheinung des *τέρας* das Gegentheil will von dem, was es bedeutet. Dies findet sowohl in der oben besprochenen Stelle statt Il. *μ*, 200 ff.; — denn hier sendet Zeus ein den Achäern günstiges Zeichen in dem Augenblick, wo er den Troern Sieg verleihen will, weſshalb sich auch Hektor, der um Zeus' Willen weiſs, nichts um das Zeichen kümmert; — als auch Il. *ν*, 821 unter gleichen Umständen nach Ajas' kühner Rede zu Hektor, in welcher er diesem verkündet, daſs er bald seinen

Rossen gröfsere Schnelligkeit, denn die von Habichten wünschen werde, um sich fliehend in die Stadt zu retten, dies aber durch einen *δεξιὸς ὄρνις* in einer Zeit bekräftigt wird, wo Hektor's Siegeslauf noch lange nicht geschlossen ist. Hier liegt im *τέρας* selbst ein unaufgelöster Widerspruch; der Wille des Gottes, von dem es ausgeht, erscheint als ein getheilter; der nämliche Zeus, der Il. *μ*, 200 den Troern mit jenem *σῆμα* gedroht hat, wirkt günstig für sie gerade nachdem Hektor diese Drohung verachtet hat (v. 251: *ὣς ἄρα φωνήσας ἡγήσατο· τοὶ δ᾽ ἅμ᾽ ἕποντο ἠχῇ θεσπεσίῃ· ἐπὶ δὲ Ζεὺς τερπικέραυνος ὦρσεν ἀπ᾽ Ἰδαίων ὀρέων ἀνέμοιο θύελλαν, ἥ ῥ᾽ ἰθὺς νηῶν κονίην φέρεν· αὐτὰρ Ἀχαιῶν θέλγε νόον, Τρωσὶν δὲ καὶ Ἕκτορι κῦδος ὄπαζεν*). Die hohe poetische Schönheit dieser dem Siegesmuth und Siegesstolz gesendeten Warnungszeichen, welche lebhaft an jenen schwarzen Ritter in der Jungfrau von Orleans erinnern, rettet das *τέρας* selber keineswegs von dem Verderben, das ihm als *τέρας* der in diesem Augenblick mit ihm disharmonirende und als disharmonisch gewufste Wille des *ταμίας πολέμοιο* bringt. Mit dem *τέρας* aber steht und fällt auch die deutende, auslegende, die niedere Mantik. Denn obschon die Funktion des zeichendeutenden *μάντις* oder *θεοπρόπος* unter Umständen so bedeutend werden kann, dafs er im eigentlichen Wortsinn Führer des Heereszugs wird, wie es Il. *α*, 71 von Kalchas heifst: *καὶ νήεσσ᾽ ἡγήσατ᾽ Ἀχαιῶν Ἴλιον εἴσω ἣν διὰ μαντοσύνην*, vgl. Od. *γ*, 173, so haben wir doch an den angeführten Beispielen gesehn, wie prekär das Gewicht desselben seyn kann, und Od. *α*, 415 scheut sich der oft schon getäuschte Telemach nicht im Mindesten zu sagen: *οὔτ᾽ οὖν ἀγγελίῃς ἔτι πείθομαι, εἴποθεν ἔλθοι, οὔτε θεοπροπίης ἐμπάζομαι, ἥντινα μήτηρ, ἐς μέγαρον καλέσασα θεοπρόπον, ἐξερέηται.* Und Il. *ω*, 220 ff. erklärt Priamos gerade zu, dafs er in Bezug auf göttliche Erscheinungen keiner ein-

zigen Art von Zeichendeutern, sondern nur seinen eigenen Augen traue: εἰ μὲν γάρ τίς μ᾽ ἄλλος ἐπιχθονίων ἐκέλευεν, ἢ οἳ μάντιές εἰσι, θυοσκόοι, ἢ ἱερῆες, ψεῦδός κεν φαῖμεν, καὶ νοσφιζοίμεθα μᾶλλον· νῦν δ᾽ — αὐτὸς γὰρ ἄκουσα θεοῦ καὶ ἐςέδρακον ἄντην — εἶμι, καὶ οὐχ ἅλιον ἔπος ἔσσεται.

25. So hat denn also der Mensch durch das τέρας von seinen Göttern keine verlässige Kunde; höhere sittliche Instanzen, die Möglichkeit des Zufalls, die Doppeldeutigkeit, ja innerer Widerspruch haben dieses Organ der Offenbarung zerstört und seiner Würde beraubt. Somit sieht sich der Mensch gezwungen, nach andern Offenbarungen zu suchen, ob er vielleicht des Göttlichen unmittelbar, ohne Zuziehung eines vermittelnden Zeichens, das ihm Irrthum gebracht hat, habhaft werden könne. Nun ist aber das Göttliche zunächst da zu finden, wo das Irdische aufhört, wo sich Erscheinungen zeigen und Zustände, die sich nicht mehr aus irdischen Causalitätsverhältnissen erklären lassen. In der Sphäre der Aeusserlichkeit ist eine solche Erscheinung die ὄσσα, das Gerücht, das Niemand auf eine menschliche Quelle zurückzuführen weiſs, weſshalb es hergeleitet wird von den Göttern und Διὸς ἄγγελος heiſst. Unter dem Il. β zur ἀγορὰ beschiedenen Volke der Achäer hatte sich das Gerücht verbreitet, daſs in der Versammlung die Rede seyn solle von Heimkehr; drum heiſst es Il. β, 93: μετὰ δὲ σφίσιν Ὄσσα δεδήει, ὀτρύνουσ᾽ ἰέναι, Διὸς ἄγγελος. Vgl. Od. ω, 413: Ὄσσα δ᾽ ἄρ᾽ ἄγγελος ὦκα κατὰ πτόλιν ᾤχετο πάντῃ, μνηστήρων στυγερὸν θάνατον καὶ Κῆρ᾽ ἐνέπουσα. Wenn aber Od. α, 282 Athene zu Telemach sagt, er solle ausziehn auf Kunde von seinem Vater: ἤν τίς τοι εἴπῃσι βροτῶν, ἢ ὄσσαν ἀκούσῃς ἐκ Διός, ἥτε μάλιστα φέρει κλέος ἀνθρώποισιν, so scheint hier wegen der im Relativsatze der Ὄσσα beigelegten Eigenschaft nicht so wohl speciell ein unbestimmtes Gerücht verstanden zu seyn, als vielmehr eine ὀμφὴ oder αὐδὴ

θεοῦ, eine durch einen *μάντις*, ein Orakel, oder vielleicht durch einen Gott selbst vermittelte Offenbarung; vgl. Il. *υ*, 129: *εἰ δ' Ἀχιλεὺς οὐ ταῦτα θεῶν ἐκ πεύσεται ὀμφῆς·* Od. *γ*, 215: *ἤ σέγε λαοὶ ἐχθαίρουσ' ἀνὰ δῆμον, ἐπισπόμενοι θεοῦ ὀμφῇ· ξ*, 89: *οἵδε δὲ καί τι ἴσασι, θεοῦ δέ τιν' ἔκλυον αὐδήν.* Die Stimme des Traums, der Il. *β* init. zu Agamemnon gesprochen, heifst ib. 41 *θείη ὀμφή*, Zeus selber als Urheber aller Vorbedeutungen Il. *θ*, 250 *πανομφαῖος*. Das Orakelwort des pythischen Apoll bedeutet *ὀμφή* Hymn. Herm. 543. 545.

26. Im Bereiche der Innerlichkeit aber ist nach des Dichters Vorstellung das Traumleben die Sphäre, in welcher mit dem Einschlummern der natürlichen Wissens- und Erkenntnisskraft göttliche Mittheilungen Platz greifen können. Die Traumbilder, die nicht von menschlichem Wissen und Wollen abzuleiten sind, wo sollten sie sonst herstammen, als von den Göttern? (Il. *α*, 63: *καὶ γάρ τ' ὄναρ ἐκ Διός ἐστιν· β*, 56: *θεῖός μοι ἐνύπνιον ἦλθεν ὄνειρος*)· *) Freilich ist ein Theil von ihnen mit dem *τέρας* verwandt, diejenigen nämlich, welche der Deutung bedürfen; bei diesen tritt die Kunst des *ὀνειροπόλος* ein, sofern ein solcher nicht ein *ὀνειροπολούμενος* (vgl. meine Note zu Il. *α*, 62 coll. Jesaj. 65, 4) sondern ein *ὀνειροκριτής* ist (Il. *ε*, 149: *τοῖς οὐκ ἐρχομένοις ὁ γέρων*, der eben erst *ὀνειροπόλος* genannt war, *ἐκρίνατ' ὀνείρους*), wie bei den Wunderzeichen die Mantik. Aber häufig enthalten sie auch unmittelbare Offenbarungen, und da das Organ derselben stets eine fertige, aufserhalb des Menschen vorhandene, in einen Scheinkörper gekleidete Gestalt ist (daher der *δῆμος ὀνείρων* Od. *ω*, 12, vgl. Il. *κ*, 496: *κακὸν γὰρ ὄναρ κεφαλῆφιν ἐπέστη*), so hindert nichts, dafs einem solchen wesenlosen Traumbild sich entweder ein abge-

*) Aber Hermes ist durchaus noch nicht Traumgott; vgl Nitzsch II. p. 152 ff.

schiedener Geist oder eine Gottheit selbst substituire, wenn es diese nicht vorzieht, als Traumerscheinung ein von ihr zu diesem Behuf erschaffenes *εἴδωλον* zu senden.

27. Um nun das Einzelne zu belegen, so gedenken wir zuerst des einem *τέρας* verwandten, deutungsbedürftigen Traums der Penelope von dem Gebirgsadler, der ins Haus kommt und den Gänsen die Hälse bricht (Od. *τ*, 535 — 550). Dergleichen hätte sich beim Dichter recht füglich als *τέρας* ereignen können; was aber dem *τέρας* nicht möglich seyn würde, vermag der Traum, nämlich sich selber zu deuten. Der geträumte Adler wird im Traume selbst der von ihm vorbedeutete Odysseus, und sagt zu der um den Verlust der Gänse bekümmerten Penelope mit menschlicher Stimme v. 547 ff.: *οὐκ ὄναρ, ἀλλ' ὕπαρ ἐσθλὸν, ὅ τοι τετελεσμένον ἔσται· χῆνες μὲν μνηστῆρες· ἐγὼ δέ τοι αἰετὸς ὄρνις ἦα πάρος, νῦν αὖτε τεὸς πόσις εἰλήλουθα, ὃς πᾶσι μνηστῆρσιν ἀεικέα πότμον ἐφήσω.* Der wirkliche, Penelope'n unerkannt gegenübersitzende Odysseus kann nun freilich nicht anders als diese Deutung, ja die Identität des Adlers mit Odysseus anerkennen (*ἐπειή ῥά τοι αὐτὸς Ὀδυσσεὺς πέφραδ', ὅπως τελέει* ib. 556). — Aber auch diejenigen Traumgestalten, welche von einem Gott zu bestimmten einzelnen Zwecken gesendet werden, führen die Rolle, die sie spielen sollen, nicht durch. Das *εἴδωλον*, welches Od. *δ*, 796 Athene geschaffen und gesendet hat, um Penelope'n über Telemach's Abreise zu trösten, bleibt nicht deren Schwester Iphthime, in deren Gestalt es erscheint, sondern nachdem es der bangen Mutter versichert hat, ihrem Sohne werde der Göttin Hülfe nicht fehlen, fügt es sogleich bei (v. 829): *ἣ νῦν με προέηκε, τεῒν τάδε μυθήσασθαι.* Da dergleichen von der wirklichen Schwester nicht gesagt werden könnte, so liegt für Penelope'n in diesen Worten das Sich - zu - erkennen - geben der göttlichen Erscheinung; deſshalb beginnt sie auch ihre Antwort mit:

εἰ μὲν

εἰ μὲν δὴ θεός ἐσσι, θεοῖό τε ἔκλυες αὐδῆς, eine Stelle, welche uns zugleich über das Wesen belehrt, das solchen Traumgestalten zugeschrieben wird. Auch der *ὄνειρος*, welcher Il. *β*, init. dem Heeresfürsten Agamemnon in Nestor's Gestalt von Zeus gesendet wird, verräth sich durch das dem wirklichen Nestor nicht zukommende *Διὸς δέ τοι ἄγγελός εἰμι* (v. 26).

28. Dieser *ὄνειρος* ist fälschlich für den Gott der Träume genommen worden, während doch ein solcher in den Bereich der homerischen Traumwelt gar nicht passt. Denn die Traumbilder, deren es bedarf, werden nicht etwa von einem Gebieter und König derselben requirirt (selbst bei Ovidius Metam. XI fordert Iris einen Traum nicht von einem Traumgott, sondern von Somnus), sondern sie stehn in des einzelnen Gottes Gewalt. Zeus, von dem sie vorzugsweise kommen, hat eine Traumgestalt ohne Weiteres und unmittelbar bei der Hand, und giebt ihr nicht anders als Athene dem *εἴδωλον* der Iphthime ein Scheinleben auf kurze Zeit. Denn das ist die Natur des ächten und eigentlichen Traumbilds; es ist zwar etwas Wirkliches, leiblich aufserhalb des Menschen Vorhandenes; aber dies ist es nur momentan im Traume selbst; mit dem Traum ist auch die Existenz des Traumbilds vorbei. Denn die Vorstellung von einem Aufenthalt der Träume am Wege zum Hades (Od. *ω*, 12), die bekanntere von dem elfenbeinernen Thore, durch welches die trüglichen Traumgesichte, von dem hörnenen, durch welches die wahrhaftigen kommen, ist lediglich ein Ergebniss menschlicher Reflexion über die Träume, ist gleichsam nur theoretisch vorhanden, kommt aber in den concreten Fällen nirgends in Anwendung. Niemals wird ein Traumbild aus jenem Ort am Hades geholt, niemals kehrt irgend eines dorthin zurück. Diejenigen Traumgestalten, die wirklich und wesentlich auch aufser den Träumen existiren, sind abgeschiedene Seelen, wie Patroklos Il.

ψ, 65 dem Achilleus erscheint, oder wirkliche Götter, wie Athene im Traume Nausikaa's. Diese zeigen sich auch nicht als eitle Traumgestalten, wie denn Patroklos ganz als der spricht, der er ist, und Athene, die sich in Dymos' Tochter verwandelt hat, diese Maske nicht ablegt.

29. Allein obwohl die Träume, wie die Wunderzeichen, dem homerischen Menschen eine Bethätigung des göttlichen Waltens folglich eine Quelle seines Wissens von den Göttern sind, so können sie ihm doch eben so wenig als die *τέρατα* für ein untrügliches Mittel der Offenbarung gelten. Nachdem Penelope dem unerkannten Gemahl jenen oben erwähnten Traum von dem Adler und den Gänsen erzählt und dieser denselben unmöglich anders deutbar gefunden, als er sich selbst gedeutet habe, erwiedert sie Od. *τ*, 560: *ξεῖν᾽, ἤτοι μὲν ὄνειροι ἀμήχανοι ἀκριτόμυθοι γίγνοντ᾽, οὐδέ τι πάντα τελείεται ἀνθρώποισιν*, und spricht dann jene Vorstellung von den doppelten Thoren der Träume aus. Aber das Unzuverlässige liegt nicht blos in der Natur der Träume selbst, sondern es kann ja auch der Gott, der einen sendet, damit betrügen wollen, wie Zeus den Agamemnon Il. *β*, init.. Darum hat sich der Mensch nach Kriterien umzusehn, die ihm die Zuverlässigkeit des Gesichtes, die redliche Absicht des Gottes, von dem es herrührt, verbürgen. Nestor sagt Il. *β*, 80 ff.: hätte den Traum (Agamemnon's) ein anderer Achäer erzählt, *ψεῦδός κεν φαῖμεν*. Das heifst nicht (vgl. meine Note zu der Stelle): so würden wir ihn für eine Lüge d e s E r z ä h l e r s, oder für e i g e n e E i n b i l d u n g desselben, sondern (vgl. Il. *β*, 349 und *ω*, 220 — 224) für e i t e l, für ein *ἅλιον ἔπος*, für einen Trug des Gottes erklären. Nun aber hat ihn Agamemnon gesehen, fährt Nestor fort, Agamemnon, *ὃς μέγ᾽ ἄριστος Ἀχαιῶν εὔχεται εἶναι*. Den wird, das giebt er zu verstehen, Zeus schwerlich betrügen. Man sieht, dafs ihm die Person dessen, der die Of-

fenbarung erhält, eine sicherere Garantie zu bieten scheint, als das von Agamemnon berichtete Wort des Traumes: *Διὸς δέ τοι ἄγγελός εἰμι.*

30. Weit verlässiger also, denn die Träume, sind in Absicht auf Erkenntniss der Zukunft, diejenigen Offenbarungen im Innern, welche die Möglichkeit einer Täuschung durch einen übelwollenden Gott vollständig ausschliefsen, wir meinen die Ahnungen, die theils als Warnungs- theils im Augenblick des Todes, wo die Schranken irdischer Erkenntniss fallen, als Weissagestimmen in der Menschenbrust sich regen. Der Freier Amphinomos hat eine solche nach Odysseus' sehr ernster Mahnung an die Unbeständigkeit des frevelhaft mifsbrauchten Glücks und an die Schrecken der Heimkehr des Königs, indem es Od. *σ*, 153 von ihm heifst: *αὐτὰρ ὁ βῆ διὰ δῶμα φίλον τετιημένος ἦτορ, νευστάζων κεφαλῇ· δὴ γὰρ κακὸν ὄσσετο θυμός. Ἀλλ' οὐδ' ὧς* (trotz dieser zur Trennung von den Freiern mahnenden Warnungstimme) *φύγε Κῆρα· πέδησε δὲ καὶ τὸν Ἀθήνη.* Dem sterbenden Patroklos ist Il. *π*, 843 ff. Alles klar, dafs ihn Apoll getödtet durch Euphorbos' Hand, dafs Hektor, der sich des Sieges rühme, selbst nicht lange mehr leben, sondern fallen werde von des Aeaciden Geschofs. Und als diese Weissagung wahr geworden ist, da kann Il. *χ*, 358 der sterbende Hektor dem grofsen Feinde, der ihm das Begräbniss verweigert, zurufen: *φράζεο νῦν, μή τοί τι θεῶν μήνιμα γένωμαι, ἤματι τῷ, ὅτε κέν σε Πάρις καὶ Φοῖβος Ἀπόλλων ἐσθλὸν ἐόντ' ὀλέσωσιν ἐνὶ Σκαιῇσι πύλῃσιν.* So klar tritt ihm Achilleus' Ende mit allen Umständen vor die Seele. — Höchst ergreifend ist Hektor's Ahnung vom Untergange Troja's, jenes berühmte *ἔσσεται ἦμαρ, ὅτ' ἄν ποτ' ὀλώλῃ Ἴλιος ἱρή κ. τ. ἑ.* Il. *ζ*, 447, das unter andern Umständen auch Agamemnon ausspricht Il. *δ*, 163 ff..

31. So finden wir also den Menschen unmittelbar erleuchtet im Tode. Dieser hier nur momen-

tane Zustand wird als continuirlich gedacht bei dem *μάντις* im engeren Sinne, soferne dieser nämlich nicht blos Ausleger eines *τέρας* oder des Vogelflugs, ein *οἰωνιστής*, ist (vgl. Od. *α*, 202: *οὔτε τι μάντις ἐών, οὔτ' οἰωνῶν σάφα εἰδώς*), sondern sich fortwährender oder wenigstens ohne Vermittlung zu gewinnender Inspiration erfreut. Ein solcher hat, wie z. B. Kalchas, ein Wissen nicht blos von der Zukunft, sondern auch von der Vergangenheit und Gegenwart (Il. *α*, 70: *Κάλχας — ὃς ᾔδη τά τ' ἐόντα, τά τ' ἐσσόμενα, πρό τ' ἐόντα*), und kann z. B. verrathen, wo die Mauer einer Stadt am schwächsten und angreifbarsten ist (Il. *ζ*, 433 — 439: *λαὸν δὲ στῆσον παρ' ἐρινεὸν, ἔνθα μάλιστα ἄμβατός ἐστι πόλις καὶ ἐπίδρομον ἔπλετο τεῖχος. Τρὶς γὰρ τῇγ' ἐλθόντες ἐπειρήσανθ' οἱ ἄριστοι —· ἤ πού τίς σφιν ἔνισπε θεοπροπίων εὖ εἰδώς, ἤ νυ καὶ αὐτῶν θυμὸς ἐποτρύνει καὶ ἀνώγει*). Dieses Wissen hinwiederum ist, wie das eines jeden *θεοπρόπος*, die Gabe eines Gottes oder vielmehr Zeus' und Apollon's (vergl. Il. *α*, 72: *ἣν διὰ μαντοσύνην, τήν οἱ πόρε Φοῖβος Ἀπόλλων* mit Od. *ο*, 244: *Ἀμφιάραον, ὃν πέρι κῆρι φίλει Ζεύς τ' αἰγίοχος καὶ Ἀπόλλων* und oben II. 22), kann daher auch, wie die Fähigkeit ein *τέρας* auszulegen, momentan einem nicht zünftigen Individuum ertheilt werden (vgl. Od. *α*, 200 ff., wo Athene nicht als Göttin, sondern als Mentes spricht, mit Od. *ο*, 172). In Wirksamkeit tritt diese Gabe für den concreten Fall in Folge des Gebets; Il. *α*, 86: *οὐ μὰ γὰρ Ἀπόλλωνα Διῒ φίλον, ᾧτε σὺ, Κάλχαν, εὐχόμενος Δαναοῖσι θεοπροπίας ἀναφαίνεις* (zu enthüllen pflegst), erwacht aber nicht erst an einem von aufsen her gegebenen Zeichen, wie denn Kalchas Il. *α* den Grund von Apollon's Zürnen ohne Weiteres anzugeben vermag, und Penelope, wie Od. *α*, 415 lautet, einen *θεοπρόπος*, den sie zu sich bescheidet, um eine *θεοπροπία* von wegen ihres Gemahles

befragt, auch wenn kein zu deutendes Zeichen vorhanden ist*).

32. Bei diesem allgemeinen Hellsehen, das sich für uns als der Culminationspunkt göttlicher Offenbarung an die Menschenwelt ergeben hat, ist für die Person des *μάντις* kraft der göttlichen Eingebung die Scheidewand zwischen göttlichem und menschlichem Wissen aufgehoben. Der Rathschluss des Gottes wird ihm nicht wie beim *τέρας* von aufsen her, sondern innerlich in seiner Seele, aber hier nicht, wie beim Traum, durch ein Mittelglied, sondern unmittelbar, wie bei der Ahnung, aber wiederum nicht, wie bei dieser, nur in seltenen Momenten oder im Augenblick des Todes, sondern stets und in jedem Falle des Bedürfnisses kund. Der Mensch tritt mit der Gottheit wieder in unmittelbaren Verkehr, nun aber nicht mehr so, dafs dieselbe zu ihm herabstiege, sondern so, dafs er zu ihr emporgehoben wird. Auch ohne dafs die Gottheit ihm persönlich naht, selbst ohne dafs sie eine Mittheilung beabsichtigt, versteht der *μάντις* ihre Gedanken und Sprache. Als Apollon und Athene einander bei der Buche begegnen, und einen Zweikampf Hektor's berathen, heifst es von Helenos, dem Seher unter den Troern, Il. *η*, 44: *τῶν δ' Ἕλενος, Πριάμοιο φίλος παῖς, σύνθετο θυμῷ βουλὴν, ἥ ῥα θεοῖσιν ἐφήνδανε μητιόωσιν·* und v. 53: *ὣς γὰρ ἐγὼν ὄπ' ἄκουσα θεῶν αἰειγενετάων.* Derselbe Vorgang, der hier äufserlich dargestellt wird als ein Hören und Verstehn dessen, was die Götter miteinander sprechen, mufs bei der Inspiration als ein innerlicher Act angenommen werden im Bewufstseyn des *μάντις*, so oft er eine unvermittelte Offenbarung erhält. Er vernimmt innerlich, was die Gottheit ihm

*) Vgl. hierüber Voelcker in der oben citirten Rec. des Aglaoph. p. 43; er behauptet mit grofser Wahrscheinlichkeit auch enthusiastische Weissagung zu Delphi. Allen furor divinus spricht der hom. Mantik Lobeck ab im Aglaoph. p. 264 ff.

sagt, und was in Folge solcher Mittheilung der *μάντις* verkündet, heifst defswegen gerade so gut *θεοπρόπιον* und *θεοπροπία*, wie der Spruch des Zeus, den etwa Thetis dem Achilleus aus Zeus' Munde mittheilen kann. Vgl. die schon angeführten Stellen mit Il. *λ*, 794 (*π*, 36 ff. coll. v. 50): *εἰ δέ τινα φρεσὶν ᾗσι θεοπροπίην ἀλεείνει, καί τινά οἱ πὰρ Ζηνὸς ἐπέφραδε πότνια μήτηρ* —.

33. Aber wie zum *μάντις* vermag die Gottheit auch zu reden zum unvernünftigen Thier und solches mit der Gabe der Weissagung zu beschenken*). Als Achilleus zur Schlacht fährt, redet durch Here's Fügung Xanthos, sein Rofs, Il. *τ*, 408: *καὶ λίην σ' ἔτι νῦν γε σαώσομεν, ὄβριμ' Ἀχιλλεῦ· ἀλλά τοι ἐγγύθεν ἦμαρ ὀλέθριον· οὐδέ τοι ἡμεῖς αἴτιοι, ἀλλὰ θεός τε μέγας καὶ Μοῖρα κραταιή κ. τ. λ.* · und v. 416: *ἀλλὰ σοὶ αὐτῷ μόρσιμόν ἐστι θεῷ τε καὶ ἀνέρι ἶφι δαμῆναι.* Hiedurch erscheint die *μαντοσύνη* als ein dermassen absolutes, so sehr nicht vom Individuum, sondern blos vom Willen der Gottheit abhängiges, folglich aufser aller menschlicher Willkür und Rechnung liegendes Gnadengeschenk, dafs zwischen der Natur desselben und dem von ihm gemachten Gebrauche ein greller Contrast entsteht, wenn auf dieses *χάρισμα* ein förmliches Gewerbe gegründet, wenn der *μάντις*, als *δημιοεργός*, dem Arzte, dem Schiffszimmermann (Od. *ρ*, 383), dem Herolde (ib. *τ*, 135) gleichgestellt wird. Die Gabe der Weissagekunst in die gemeine Wirklichkeit des Lebens herabgezogen drängt dem Menschen die Frage auf, ob denn wirklich jedesmal Offenbarung der Gottheit sey, was der *μάντις* dafür ausgiebt, und schafft dem Unglauben Bahn und Berechtigung, den in den bereits angezogenen Stellen (Il. *ω*, 220; Od. *α*, 415) Priamos und Telemach unverholen aussprechen. Wie sich demnach die früheren Gestaltungen der Offenbarung

*) Vgl. die schlimmen Ahnungen der troischen Pferde Il. *σ*, 224.

aufgelöst haben durch die Natur des vermittelnden **Zeichens**, so geht die gegenwärtig besprochene zu Grunde durch die des vermittelnden menschlichen **Organs**, welches dem Glauben an Inspiration nicht sattsame Garantie bietet. Ein von **Düntzer** p. 55 für hesiodisch betrachtetes Fragment sagt: *μάντις δ᾽ οὐδείς ἐστιν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων, ὅςτις ἂν εἰδείη Ζηνὸς νόον αἰγιόχοιο.*

34. Liegt nun aber die Mangelhaftigkeit dieser Offenbarungsform an dem menschlichen Träger und Gefäfse derselben, so mufs sich natürlich der Mensch ein besseres suchen, ein Zutrauen verdienendes, das sich seinem Glauben schon legitimirt hat und eine nicht anzufechtende Autorität besitzt. Ein solches Organ könnten die **Orakel** seyn, als Stätten der Weissagung, die sich immerfort von Neuem beglaubigen. Aber obwohl erwähnt, das **dodonäische** Od. ξ, 327 rep. τ, 296: *τὸν δ᾽ ἐς Δωδώνην φάτο βήμεναι, ὄφρα θεοῖο ἐκ δρυὸς ὑψικόμοιο Διὸς βουλὴν ἐπακούσαι, ὅππως νοστήσει᾽ Ἰθάκης ἐς πίονα δῆμον*, das **pythische** Il. ι, 405; Od. θ, 79: *ὥς γάρ οἱ χρείων μυθήσατο Φοῖβος Ἀπόλλων Πυθοῖ ἐν ἠγαθέῃ, ὅθ᾽ ὑπέρβη λάϊνον οὐδὸν χρησόμενος*, wie denn vielleicht auch Od. π, 402 auf ein Orakel zu beziehn ist: *ἀλλὰ πρῶτα θεῶν εἰρώμεθα βουλάς· εἰ μέν κ᾽ αἰνήσωσι Διὸς μεγάλοιο θέμιστες κ. τ. λ.*, so treten diese gleichwohl für das Bewufstseyn des Dichters verhältnissmäfsig noch sehr zurück. Aus Homer lässt sich zwar abnehmen, dafs in Dodona ein geordnetes Orakelinstitut war (vgl. **Creuzer** Briefe p. 132), in welchem die ascetischen *Σελλοὶ* (*ἀνιπτόποδες, χαμαιεῦναι* Il. π, 235) als *ὑποφῆται* (ibid.) das Rauschen der heiligen Eichen deuten (Odysseus will *ἐκ δρυὸς ὑψικόμοιο Διὸς βουλὴν ἐπακοῦσαι*), ferner dafs die heilige Pytho schon sehr reich ist (Il. ι, 404); aber das einzige sichere Beispiel eines politischen Einflusses der Orakel giebt uns Agamemnon's Reise nach Pytho vor dem Zuge nach Troja (Od. θ, 80),

wenn gleich Völcker in seinem Aufsatz über hom. Mantik viel zu weit geht, wenn er aus dieser Stelle schliefst, dafs vom Orakelausspruch der ganze Zug nach Ilios abgehangen sey (p. 1157). Nicht überzeugender folgert derselbe aus Nestor's an Telemach gerichteter Frage: ἦ σέγε λαοὶ ἐχθαίρουσ᾽ ἀνὰ δῆμον, ἐπισπόμενοι θεοῦ ὀμφῇ; (Od. γ, 215; π, 96) eine grofse politische Macht der Orakel; denn θεοῦ ὀμφὴ mufs nicht eben ein Orakel seyn. Als beweisend für den Einfluss der Orakel bleibt also höchstens Od π, 402 noch übrig; sonst greifen sie nicht nur in die epische Handlung nicht ein, sondern werden auch gar nicht weiter erwähnt, während doch z. B. eine Sendung nach Pytho bei der langen Dauer des Krieges, eine Anfrage, wie derselbe zu beendigen sey, etwas gar nicht undenkbares wäre. Dafs sie folglich noch die politische Rolle nicht spielen, die sie später durch das Hervortreten der Dorier übernehmen, scheint mir unzweifelhaft zu seyn.

35. Wo bietet sich denn also dem homerischen Menschen eine untrügliche Erkenntnissquelle der Gottheit? Wo mag er, unbetrogen von Zeichen und Propheten, den Gedanken und Willen der Gottheit verstehn? Antwort: da, wo dieselbe sich finden und erfahren lässt ohne die Mittelglieder, welche das Wissen von ihr nur unzuverlässig gemacht haben, das heifst: in ihren Werken, in den Geschicken und Fügungen, in dem Gang der Ereignisse.

Indem nämlich der homerische Mensch aus dem Geschehenden die Stimmung der Gottheit gegen ihn abnehmen zu können glaubt, werden ihm die Ereignisse selbst wieder zu Bethätigungen und einzelnen Manifestationen der Gottheit. Es ist als ob er den Sinn und Gedanken derselben im concreten Falle mit Händen griffe. Drum sagt Hektor Il. ο, 488 ff.: δὴ γὰρ ἴδον ὀφθαλμοῖσιν ἀνδρὸς ἀριστῆος Διόθεν βλαφθέντα βέλεμνα. Ῥεῖα δ᾽ ἀρίγνωτος Διὸς ἀνδράσι γίγνεται ἀλκή, ἠμὲν ὁτέοισιν κῦδος ὑπέρτερον ἐγ-

γναλίξῃ, ἠδ' ὅτινας μινύθῃ τε καὶ οὐκ ἐθέλῃσιν ἀμύνειν· ὡς νῦν Ἀργείων μινύθει μένος, ἄμμι δ' ἀρήγει. Il. π, 119: γνῶ δ' Αἴας κατὰ θυμὸν ἀμύμονα, ῥίγησέν τε, ἔργα θεῶν, ὅ ῥα πάγχυ μάχης ἐπὶ μήδεα κεῖρεν Ζεὺς ὑψιβρεμέτης, Τρώεσσι δέ βούλετο νίκην. Das Unglück der Danaer, denen der Graben nichts geholfen, bringt den Agamemnon Il. ξ, 69 ff. zu folgender Aeufserung: οὕτω που Διῒ μέλλει ὑπερμενέϊ φίλον εἶναι, νωνύμνους ἀπολέσθαι ἀπ' Ἄργεος ἐνθάδ' Ἀχαιούς. Ἤιδεα μὲν γὰρ ὅτε πρόφρων Δαναοῖσιν ἄμυνεν· οἶδα δὲ νῦν, ὅτι τοὺς μὲν ὁμῶς μακάρεσσι θεοῖσι κυδάνει, ἡμέτερον δὲ μένος καὶ χεῖρας ἔδησεν. Wenn Hektor Il. ο, 719 ff. ruft: νῦν ἡμῖν πάντων Ζεὺς ἄξιον ἦμαρ ἔδωκεν, νῆας ἑλεῖν, αἳ δεῦρο θεῶν ἀέκητι μολοῦσαι ἡμῖν πήματα πολλὰ θέσαν, so schliefst er auf das θεῶν ἀέκητι aus dem Unglück der Griechen. Man vergl. überhaupt noch Il. π, 45; ο, 467 coll. 473; π, 658; ρ, 101; 626; 687; υ, 120; 347; Od. γ, 166; μ, 295; ω, 182; 373. Merkwürdig ist, dafs der Mensch selbst in ganz speciellen Fällen, wo ihn kein allgemein angenommener Glaube auf die bestimmte Gottheit leiten kann, wie z. B. der Gang der Kriegsereignisse auf Ζεὺς als den ταμίας πολέμοιο führt, gleichwohl die handelnde Gottheit erräth; z. B. Hektor Il. χ, 297: ὢ πόποι, ἦ μάλα δή με θεοὶ θάνατόνδε κάλεσσαν· Δηΐφοβον γὰρ ἔγωγ' ἐφάμην ἥρωα παρεῖναι· ἀλλ' ὁ μὲν ἐν τείχει, ἐμὲ δ' ἐξαπάτησεν Ἀθήνη· Antilochos Il. ψ, 405: ἤτοι μὲν κείνοισιν ἐριζέμεν οὔτι κελεύω, Τυδείδεω ἵπποισι δαΐφρονος, οἷσιν Ἀθήνη νῦν ὤρεξε τάχος, καὶ ἐπ' αὐτῷ κῦδος ἔθηκεν. — Von den augenblicklichen Gebetserhörungen, durch welche die Götter ihr Daseyn bekunden, wird unten die Rede seyn; hier stehe als vorläufiges Beispiel, was von Glaukos gesagt wird Il. π, 527 ff.: ὣς ἔφατ' εὐχόμενος· τοῦ δ' ἔκλυε Φοῖβος Ἀπόλλων. Αὐτίκα παῦσ' ὀδύνας κ. τ. λ. μένος δέ οἱ ἔμβαλε θυμῷ. Γλαῦκος δ' ἔγνω ᾗσιν ἐνὶ φρεσὶ, γήθησέν τε, ὅττι οἱ ὦκ' ἤκουσε μέγας θεὸς εὐξαμένοιο.

36. So hätten wir denn die für den homerischen Menschen unter allen verlässigste Art der Gotteserkenntniss gefunden. Denn war ihm auch der unmittelbare persönliche Verkehr eine sichere Quelle seines Wissens von der Gottheit, so ist derselbe doch bei der vom Dichter besungenen Generation schon im Abnehmen. Die *τέρατα*, worin sich die Gottheit bethätigen soll, haben sich als betrüglich erwiesen, so wie das von unmittelbarer Inspiration herrührende *θεοπρόπιον*. Untrüglich erkennbar ist Sinn und Wille der Gottheit nur aus der sich ohne Vermittlung selbst deutenden Wirklichkeit, in deren Gestaltung die Gottheit sich manifestirt. Demnach stehn die Stufen heidnischer Offenbarung in Absicht auf Werth und Geltung zur christlichen in gerade umgekehrtem Verhältniss. Während bei dieser Gottes Offenbarung in den Werken als ihr niedrigster, auch den Heiden zugänglicher Grad erscheint, höher die Prophetie steht, aber die Fülle der Gottheit sich der Menschheit offenbart in der persönlichen Erscheinung des Sohns, so mufs umgekehrt bei den Heiden die scheinbar realste Mittheilung der Gottheit durch persönlichen Verkehr in der That gerade die unwahrste Form der Offenbarung seyn, während einige Spur von Wahrheit schon hin und wieder in der Prophetie, z. B. in den Ahnungen, enthalten, vollkommen wahr aber die Vorstellung von Erkennbarkeit des göttlichen Wesens aus den Werken ist. Also beginnt die christliche Wahrheit mit ihrer untersten Stufe gerade da, wo das Heidenthum die ihm mögliche höchste erstiegen hat, während die im Wesen des Christengottes begründeten übernatürlichen Offenbarungsarten bei den Heiden zwar auch schon vorkommen, aber als Mittheilungsformen ohne wahren Inhalt, der erst im Christenthum diesen Formen real entsprechend und ein substantieller wird.

Fünfter Abschnitt.

Die praktische Gotteserkenntniss.

1. Wir haben im Vorhergehenden die bei dem Dichter vorkommenden Offenbarungsformen der Gottheit vollständig zu gliedern versucht. Aber, müssen wir nunmehr fragen, was offenbaren diese Offenbarungen, welcher Art ist ihr Inhalt und Gehalt? Die Gottheit erscheint in denselben als hereintretend und hereinreichend ins Menschliche, stets gegenwärtig, bald hülfreich, bald mahnend, bald schreckend und strafend. Aber was in ihnen von Mahnung, von Verkündigung sich findet, bezieht sich auf Einzelnes, berührt nur Ereignisse specieller Art, enthält aber durchaus kein Element von Lehre, von allgemein gültiger Vorschrift; nie spricht sich in ihnen der Wille der Gottheit in Form eines Gesetzes aus. In Absicht auf das praktische Verhalten des Sterblichen zu den Göttern und zu Seines-gleichen ist norm- und maafsgebend allein das natürliche Bewufstseyn des Menschen vom Göttlichen, oder das Gewissen, dessen Zustand und Bildung wir untersuchen müssen, wenn wir die Gesetze kennen zu lernen gedenken, nach welchen sich bei dem Dichter das ethische Leben gestaltet.

Was sich dem Menschen als heiliges Recht, als göttliche Satzung darstellt, ist das Erzeugniss seines natürlichen Gewissens, welches jedoch von den gleichfalls in ihm wurzelnden, durch den Gemeinglauben aber fest und objektiv gewordenen Vorstellungen von der Gottheit eine bestimmte Richtung und Bildung empfängt. Die Frage folglich, die wir beantworten müssen, mit welcher wir an die im ersten Abschnitt gewonnenen Resultate wieder anknüpfen, ist folgende: was erscheint dem Wesen der Gottheit nach als geboten und verboten, somit im Unterlassungs- oder Begehungsfall als *ἀνομία*, d. i. Sünde?

2. Wir haben die Gottheit anerkannt gefunden als Schöpferin, Erhalterin, Beherrscherin des menschlichen Daseyns. Der Mensch, der sein Leben von der Geburt bis zum Tode von der Gottheit regiert und bedingt weifs, ist an sie gekettet durch unlösbare Bande des Bedürfnisses. Das Gefühl dieser Abhängigkeit, eine unumgänglich nothwendige, aber die niedrigste Stufe des Verhältnisses des Menschen zur Gottheit, spricht sich nicht allein in jenem berühmten Worte des Nestoriden Peisistratos aus Od. *γ*, 46ff.: *δὸς καὶ τούτῳ* (dem Telemach) *ἔπειτα δέπας μελιηδέος οἴνου σπεῖσαι· ἐπεὶ καὶ τοῦτον ὀΐομαι ἀθανάτοισιν εὔχεσθαι· πάντες δὲ θεῶν χατέουσ᾽ ἄνθρωποι·* sondern es wird vom erzählenden Odysseus sogar den Cyclopen, die sich ihrer Behauptung nach nichts um die Götter kümmern (Od. *ι*, 275: *οὐ γὰρ Κύκλωπες Διὸς αἰγιόχου ἀλέγουσιν, οὐδὲ θεῶν μακάρων· ἐπειὴ πολὺ φέρτεροί εἶμεν*), ein faktisches Vertrauen auf die Gottheit, ein Bewufstseyn ihrer Abhängigkeit von derselben zugeschrieben; Od. *ι*, 107: *Κυκλώπων δ᾽ ἐς γαῖαν-ἱκόμεθ᾽, οἵ ῥα θεοῖσι πεποιθότες ἀθανάτοισιν οὔτε φυτεύουσιν χερσὶν φυτὸν, οὔτ᾽ ἀρόωσιν κ. τ. λ.*· ibid. 410: *εἰ μὲν δὴ μήτις σε βιάζεται, οἷον ἐόντα, νοῦσόν γ᾽ οὔπως ἔστι Διὸς μεγάλου ἀλέασθαι.*

3. In diesem Bewufstseyn der eigenen Bedürftigkeit und Ohnmacht wurzeln nun alle Verpflichtungen, welche sich der Mensch im normalen Gemüthszustande der Gottheit gegenüber auferlegt weifs. Zunächst geht aus demselben in den Augen der Götter und Menschen die Verpflichtung hervor, dieses Bedürfniss der Gnade, dieses niemals erlöschende Abhängigkeitsverhältniss auch immerfort anzuerkennen und dessen Anerkennung zu bethätigen. Dies geschieht im Opfer, nicht zwar, in sofern es sühnende Kraft hat, wovon wir hier noch absehn, sondern sofern es als Ehrengabe (*γέρας*) der specifische Ausdruck, folglich auch das Kriterium einer gottesfürchtigen Gesinnung ist, somit auch durch Unterlassung desselben die Gottheit am sichersten beleidigt wird. Eurykleia sagt Od *τ*, 363 ff. von Odysseus: *ἦ σε περὶ Ζεὺς ἀνθρώπων ἤχθηρε θεουδέα θυμὸν ἔχοντα· οὐ γάρ πώ τις τόσσα βροτῶν Διῒ τερπικεραύνῳ πίονα μηρί᾽ ἔκη᾽, οὐδ᾽ ἐξαίτους ἑκατόμβας, ὅσσα σὺ τῷ ἐδίδως κ. τ. λ.*. Vgl. Od. *α*, 65, wo Zeus sagt: *πῶς ἂν ἔπειτ᾽ Ὀδυσῆος ἐγὼ θείοιο λαθοίμην, ὃς περὶ μὲν νόον ἐστὶ βροτῶν, πέρι δ᾽ ἱρὰ θεοῖσιν ἀθανάτοισιν ἔδωκε.* Darum heifst es auch von Eumaios, einem vorzüglich frommen Manne, sehr charakteristisch, als er sich anschickt das Mahl zu bereiten, Od. *ξ*, 420: *οὐδὲ συβώτης λήθετ᾽ ἄρ᾽ ἀθανάτων· φρεσὶ γὰρ κέχρητ᾽ ἀγαθῇσιν· ἀλλ᾽ ὅγ᾽ ἀπαρχόμενος κεφαλῆς τρίχας ἐν πυρὶ βάλλεν κ. τ. λ.*, womit zu vergleichen sind Priamos' Worte Il. *ω*, 425: *ἦ ῥ᾽ ἀγαθὸν καὶ ἐναίσιμα δῶρα διδοῦναι ἀθανάτοις· ἐπεὶ οὔποτ᾽ ἐμὸς παῖς, εἴποτ᾽ ἔην γε, λήθετ᾽ ἐνὶ μεγάροισι θεῶν, οἳ Ὄλυμπον ἔχουσι· τῷ οἱ ἀπεμνήσαντο καὶ ἐν θανάτοιό περ αἴσῃ,* wie sich überhaupt Zeus' Liebe zu den Troern auf die reichlichen, stets ihm dargebrachten Opfer gründet; vgl. *δ*, 44 ff.: *αἳ γὰρ ὑπ᾽ ἠελίῳ — ναιετάουσι πόληες —, τάων μοι πέρι κῆρι τιέσκετο Ἴλιος ἱρή, καὶ Πρίαμος καὶ λαὸς ἐϋμμελίω Πριάμοιο. Οὐ γάρ μοί ποτε βωμὸς ἐδεύετο*

δαιτὸς ἐΐσης, λοιβῆς τε κνίσσης τε· τὸ γὰρ λάχομεν γέρας ἡμεῖς· ferner Il. υ, 298; 405; χ, 170; ω, 34; 69. Wie die Götter wegen nicht gelobter oder nicht dargebrachter Opfer zürnen, geht hervor aus Il. α, 65; ε, 177; ι, 537; μ, 6; ψ, 863; Od. δ, 352; 472 etc..

4. Der Opferdienst, dessen rein antiquarische Seite wir übergehen dürfen, und wegen des wenigen Symbolischen, was sich an ihm findet, auf Nitzsch I. p. 207 f. verweisen, macht, vom Gebete begleitet, das Hauptstück des Kultus aus. Der Dichter giebt uns Thatsachen an die Hand, um je nach den Personen, von denen der Gottesdienst verwaltet wird, zwischen priesterlichem, politischem (Aristot. Polit. III, 9 bei Lob.: κύριοι ἦσαν οἱ βασιλεῖς καὶ τῶν θυσιῶν, ὅσαι μὴ ἱερατικαί) und häuslichem zu unterscheiden*).

1) Der priesterliche Gottesdienst ist zuvörderst an heilige Stätten geknüpft, die regelmäfsig dem Kultus einer einzelnen Gottheit geweiht sind. Dergleichen Stätten sind erstlich die Tempel, deren nicht nur einzelne namhaft gemacht werden (der Athenetempel in Athen Il. β, 549, in Ilios Il. ζ, 88; der Apollon's in Pytho Il. ι, 405; Od. θ, 80; der desselben Gottes in Ilios Il. ε, 446; η, 83, und in Chryse Il. α, 39, der Poseidon's in Helike Il. θ, 203), sondern nach Od. ζ, 10 (καὶ νηοὺς ποίησε θεῶν, Nausithoos nämlich in der neugegründeten Phäakenstadt) in jeder Stadt, einer oder mehrere, vorausgesetzt werden müssen. Vgl. Od. μ, 346, wo die

*) Höchst reichhaltige Vorarbeiten geben Nitzsch Od. I. p. 219 — 222; Lobeck Aglaoph. I. p. 256 — 259 und Voelcker Rec. des Aglaoph. in den NJbb. Bd. V, 1, p. 37 — 42. Wir suchen die Resultate, die wir aus vorurtheilsloser Vergleichung der Ansichten dieser Gelehrten gewonnen zu haben glauben, nach unserem Zwecke selbstständig zu verarbeiten, ohne dafs wir den Wahn hegen, etwas wesentlich Neues geben zu können.

Gefährten des Odysseus dem Helios zur Sühnung ihres Frevels an den Rindern einen Tempel in Ithaka geloben. Diese Tempel sind nach Od. μ, 347 etc. mit Weihgeschenken geschmückt; von Bildsäulen der Götter aber findet sich nur eine, jedoch nach unserem Bedünken unzweifelhafte Andeutung in Il. ζ, 92; 303, wo der von den Troerinnen dargebrachte πέπλος gelegt wird Ἀθηναίης ἐπὶ γούνασιν ἠϋκόμοιο, was gewifs nicht blos bildliche Rede ist. Zuverlässig aber wird die Bildsäule nicht als die leibhaftig gegenwärtige Gottheit, der Tempel nicht als Wohnung oder bleibender Aufenthaltsort gedacht, was allen sonstigen Vorstellungen vom Leben und Wohnen der Götter widerspräche; er ist blos Opferstätte, und wird von der Gottheit nur zuweilen besucht (Od. ϑ, 362 ff.; vgl. die schon minder homerische Vorstellung Hymn. Dem. 28). — Zweitens gehört zu den heiligen Stätten sowohl das τέμενος, das Grundstück, als das ἄλσος, der Hain eines Gottes, die beide nicht ohne Altar sind (τέμενος βωμός τε θυήεις Il. ϑ, 48; ψ, 148; Od. ϑ, 363; ἄλσος und βωμὸς Od. ϱ, 209. 210; υ, 279, hiernach auch Od. ι, 200). Uebrigens heifst Il. β, 506 die Stadt Onchestos ein ἄλσος Poseidon's, wie Pyrasos Il. β, 696 ein τέμενος der Demeter. Vgl. Völcker l. c p. 37. — Drittens sind zu nennen die nicht in einem Tempel oder τέμενος befindlichen Altäre, hier vorzugsweise nicht die von keinem Priester bedienten Hausaltäre, dem Ζεὺς ἑρκεῖος geweiht, sondern einmal die Altäre der ἀγορὰ einer Stadt (vgl. Od. ζ, 266 mit ν, 187, Voelcker), dergleichen auch die ἀγορὰ des achäischen Lagers hat (Il. ϑ, 249; λ, 808), ferner viele einzeln stehende arae subdiales, deren es nach Il. β, 305; Od. ζ, 162 etc. allerorten gegeben haben mufs.

5. Jeder dieser heiligen Tempel, Aecker und Haine (für letztere vgl. Il. ϑ, 48 mit π, 604; Od. ι, 197 ff.) hat einen Priester, da kein geweihter Ort dieser Art ohne Gottesdienst, kein stabiler Dienst

ohne Diener, und offenbar dies Alles, Tempel, Kultus und Priesterstand, gleichzeitig entstanden ist. An den heiligen Oertern, deren Obhut dem Priester vertraut ist, so dafs er z. B. in dem ἄλσος seines Gottes wohnt (Od. ι, 200), fungirt er als ἱερεὺς, als Opferer, und ἀρητὴρ, als Beter (Il. α, 11; ε, 78), wahrscheinlich, wie Theano Il. ζ, 305 cf. α, 450, mit priesterlicher Fürbitte für Einzelne oder das gemeine Wesen. Sein ununterbrochener Verkehr mit dem Gott kann ihn zu dessen Liebling (Il. α, 381), ja gleichsam Vertrauten machen; daher die priesterliche Mantik (siehe oben Abschn. IV, §. 19 not.), daher auch die Ehrfurcht, die man ihnen zollt (Odysseus verschont, als er Ismaros zerstört, den Priester Maron, Od. ι, 199), oder wenigstens schuldet (Il. α, 21 ff.), daher endlich der Schutz, der im Krieg' ihren Söhnen von ihrem Gotte zu Theil wird (Il. ε, 23; ο, 521). Mit diesem Verhältniss zum Gotte verträgt sich nur hoher Rang im Volke und ist wahrscheinlich auch Mitgenuss der Tempeleinkünfte verknüpft (Maron's Wohlhabenheit Od. ι, 197 ff.). Nichtsdestoweniger bilden sie durchaus keine Kaste, und unmöglich können wir Voelcker'n „eine gewisse Hierarchie der homerischen Priester“ zugeben. Denn sie werden erstlich vom Volke gewählt oder bestellt (Il. ζ, 300 von Theano: τὴν γὰρ Τρῶες ἔθηκαν Ἀθηναίῃς ἱέρειαν); bilden nirgends eine geschlossene Corporation; denn Il. ι, 575 senden die Geronten der Aetoler zu Meleagros θεῶν ἱερῆας ἀρίστους, das ist nicht das gesammte Priestercollegium, sondern von den Priestern die angesehensten, so dafs auch das θεὸς ὡς τίετο δήμῳ, was Il. ε, 78 und π, 604 von den Priestern Dolopion und Onetor ausgesagt wird, um so mehr nur auf persönlichen Vorzug zu gehn scheint, als ihr Stand sie, wie Chryses' Beispiel beweist, durchaus nicht immer vor Unbilden schützt. Dafs sie ferner im politischen Volksleben wenigstens nicht bedeutend hervortreten,

geht

geht schon daraus hervor, dafs der Dichter ihrer verhältnissmäfsig selten und immer nur im Vorbeigehn gedenkt. Im griechischen Lager sind keine Priester; denn sind sie an den Tempeldienst, wie man doch annehmen mufs, gebunden, so konnten sie nach Troja nicht mitziehen, um so mehr, da, wie wir unten sehn werden, der Kultus im Lager keine priesterliche Person voraussetzt. Die *ἱερεῖς* Il. *α*, 62 müssen keineswegs gerade griechische Priester seyn. In Ithaka wird, den *θυοσκόος* ausgenommen, durchaus kein Priester erwähnt, wenn gleich vom Daseyn des Apollinischen *ἄλσος* Od. *υ*, 278 auf Priester geschlossen werden kann. Auch den Einfluss, den sie politisch durch ihre Mantik ausüben, hat, wie wir schon oben Abschn. IV. §. 24. 34. gesehn, Voelcker viel zu hoch angeschlagen. Und was die Hauptsache ist: es fehlt die Hauptbedingung, auf der hierarchische Macht von jeher beruht hat; sie sind nimmermehr die einzigen, die unentbehrlichen Vermittler zwischen dem Menschen und der Gottheit. Denn Opferdienst und Fürbitte kann jeder verrichten. Giebt es doch aufser dem priesterlichen auch noch 2) den politischen Kultus.

6. Doch bevor wir diesen erörtern, müssen wir eine Behauptung untersuchen, welche sich ganz allein auf das Vorhandenseyn eines hieratischen Elements im homerischen Volksleben stützt. Die Göttersprache nämlich, welche nach dem Dichter für manche Dinge ganz andere Benennungen kennt, als die menschliche *), hat erst neuerdings wieder Funcke

*) Für *Αἰγαίων* sagen die Götter *Βριάρεως* Il. *α*, 403, für *Βατίεια*, jenen Hügel auf der troischen Ebene, *σῆμα πολυσκάρθμοιο Μυρίνης* Il. *β*, 813, für *κύμινδις*, den Vogel, *χαλκίς* Il. *ξ*, 291, für *Σκάμανδρος*, den Flufs, *Ξάνθος* Il. *υ*, 74. Als Wörter der Göttersprache ohne Beifügung der menschlichen nennt der Dichter das Kraut *μῶλυ* Od. *κ*, 305 und die Irrfelsen *Πλαγκταί* Od. *μ*, 61.

bei Zimmermann 1839. XII. Nro. 152 p. 1223 f. hieratisch genannt. Dagegen hatte sich lange schon Lobeck im Aglaoph. II. p. 858 ff. ausgesprochen und die angeblich göttlichen Benennungen von Dingen, die den Zeitgenossen unbekannt seyn mufsten, wie das *μῶλυ*, die *Πλαγκταί*, für eigene Erfindungen des Dichters erklärt; seyen diese dann einmal „*eleganti et prope necessario mendacio*“ von den Göttern hergeleitet gewesen, so habe man in der Folge willkürlich von den cursirenden mehrfachen Benennungen einer Sache gleichfalls eine der Göttersprache beigelegt (p. 858), und zwar die prächtigere, signifikantere (p. 863). Göttling zur Theog. 831 hat Lobeck nicht beigestimmt, sondern sagt geradezu: *hic Deorum sermo est antiquissima Graecorum lingua*, *Pelasgica* (*nam Pelasgi δῖοι sunt*), *pertinens illa ad res sacras* (nun folgen Beweisstellen aus Steph. Byzant.). Gegen beide erklärt sich Bernhardy griech. Literaturgeschichte p. 156, gegen Lobeck insbesondere, weil Homer's Wahrhaftigkeit an willkürliche Erfindungen und Verzierungen in rhetorischer Absicht zu denken nicht erlaube *); und in Erwägung, „dafs die sparsamen Ueberbleibsel dieser Göttersprache auf alte Nomenklatur zurückgehen, dafs ferner in frühester Zeit eine Menge von Doppelnamen umlief, theils aus Geläufigkeit der Mundart entsprungen, theils nach Weise des höheren Alterthums Appellative mit den Zeichen indivi-

Menschliche Doppelnamen: *Σκαμάνδριος* und *Ἀστυάναξ*, *μόρφνος* und *περκνός* Il. ω, 316. — Einiges von der älteren Literatur hierüber bei Lobeck p. 863 n. o.

*) Wohl gedenken wir der vom Dichter gewifs erfundenen Phäaken- und Nereiden-Namen Od. ϑ, 111 ff., Il. σ, 39 ff.; aber diese sind nichts aufserhalb des Dichters Vorhandenes, während derselbe, wenn er von der Göttersprache redet, bei seinen Zuhörern ein Wissen von dieser vorauszusetzen scheint.

dueller Bestimmtheit verknüpfend etc.“, entsagt er dem Glauben an eine Tradition von Sprachalterthümern nicht. Ohne ein Urtheil über den pelasgischen Ursprung dieser Alterthümer zu wagen, jedoch mit bestimmtester Verwerfung eines hieratischen Charakters derselben, für welchen sich bei dem Dichter der Boden nicht findet, bekennen auch wir uns zu dem Glauben Bernhardy's, hauptsächlich gestützt auf das von Lobeck p. 861 etwas zu schnell beseitigte Hesiodische Fragment XLII (bei Göttling III p. 206): *τὴν πρὶν Ἀβαντίδα κίκλησκον θεοὶ αἰὲν ἐόντες, τὴν τότ᾽ ἐπώνυμον Εὔβοιαν βοὸς ὠνόμασεν Ζεύς*, welches doch jedenfalls, da das Verhältniss der Abanten als der ältesten Eingesessenen zu dem jüngeren Namen bekannt ist, den Werth eines Zeugnisses für eine schon in sehr alter Zeit geltende Vorstellung von den Doppelnamen hat und wenigstens der Analogie nach übereinstimmt mit Schol. AD zu Il. *υ*, 74: *τῶν διωνύμων τὸ μὲν προγενέστερον ὄνομα εἰς θεοὺς ἀναφέρει ὁ ποιητὴς, τὸ δὲ μεταγενέστερον εἰς ἀνθρώπους.* Nichts Entscheidendes giebt Haupt allg. wissensch. Alterthumskunde Bd. II. p. 112. — Die einzige weitere Spur einer besonderen Göttersprache findet sich bei Homer in dem den Göttinnen Circe und Calypso gegebenen Beiwort *αὐδήεσσα*, wenn dieses nämlich bedeutet: mit menschlicher Sprache begabt, und nicht etwa blos, was nicht unwahrscheinlich ist, vocalis, stimmreich, tonreich (Hor. Od. 1, 12, 7: vocalis Orpheus). Eine Art von Analogie für die Göttersprache bieten die *θύραι θεώτεραι* der Nymphengrotte Od. *ν*, 111: *οὐδέ τι κείνῃ ἄνδρες ἐςέρχονται, ἀλλ᾽ ἀθανάτων ὁδός ἐστιν.*

7. Unser Hauptargument also gegen die hieratische Natur dieser angeblichen Göttersprache ist der Mangel eines hieratischen Elements im homerischen Leben überhaupt, aus dessen Abwesenheit allein der politische Kultus zu erklären ist, von welchem jetzt geredet werden mufs. Wir geben ihm diesen Na-

men, weil im Interesse des Gemeinwesens der Fürst die sacra nicht blos anordnen (Od. ν, 171 ff.), sondern ohne Zuziehung von Priestern aufserhalb der Tempel und Haine (Völcker) auch selbst verwalten kann, wie Agamemnon das Opfer vor Beginn der Schlacht Il. β, 411 ff., das zur Sanktion des Vertrags mit den Troern Il. γ, 271 ff., Nestor und sein Volk das Poseidon's Od. γ, 5 ff., Oineus das Festopfer, bei dem Artemis vergessen wurde Il. ι, 535, und andere mehr, die wir unten §. 8 als Gelegenheitsopfer in Gesellschaft von sacris privatis anführen. Diese Feiern unterscheiden sich nach Opferhandlung und Gebet in nichts von den priesterlichen sacris, sondern nur nach den mitwirkenden Personen, so dafs eben darin der Beweis liegt, wie wenig in dem Verhältniss des Menschen zur Gottheit eine priesterliche Intercession für nöthig erachtet wird, wie viel mehr der Tempel oder der Hain eines Priesters bedarf, als der Fürst oder das Volk.

8. Dies wird vollends einleuchtend, wenn wir erwägen, dafs es 3) noch einen **häuslichen** und sonstigen **Privat-Kultus** giebt, dem jeder einzelne Hausvater und wer etwa letzteren üben will mit priesterlicher Berechtigung vorsteht. Hieher gehören die zahlreichen Opfer am Hausaltar des *Ζεὺς ἑρκεῖος, ἔνϑ' ἄρα πολλὰ Λαέρτης Ὀδυσσεύς τε βοῶν ἐπὶ μηρί' ἔκαιον* Od. χ, 335, auf welchem auch Il. λ, 772 der alte Peleus *πίονα μηρί' ἔκαιε βοὸς Διῒ τερπικεραύνῳ αὐλῆς ἐν χόρτῳ·* hieher das Privatopfer, mit welchem Nestor Athene'n Od. γ, 418 ff. für ihr persönliches Erscheinen bei dem Feste Poseidon's dankt, hieher Odysseus' den Nymphen gewidmeter Kultus Od. ν, 348 ff. 358, und sonst noch eine Menge von **Gelegenheitsopfern**. Denn die *stata* und *anniversaria sacrificia* sind gewifs die seltneren; Homer gedenkt nur der allgemeinen Apollofeier in Ithaka Od. υ, 156; 276 ff.; φ, 258, der jährlichen Opfer des atheniensischen Erechtheus Il. β, 550, wo

jedoch Creuzer in den Münchner gel. Anzeigen 1838 Nro. 21 p. 175 mit Anderen (vgl. Heyne z. d. St.) das ἐνθάδε μιν ἱλάονται auf Athene beziehen zu wollen scheint, ferner der θαλύσια, des Aerntefestes der Aetoler Il. ι, 534 ff., vielleicht auch nach Müller Proleg. p. 260 der Panionien auf Helike Il. υ, 404, endlich der gewifs auch stationär gedachten Aethiopenopfer; vielmehr geht, da man der Götter in allen Ereignissen des Lebens, bei jedem Werk' und Vorhaben zu bedürfen überzeugt ist, der Opferkultus, das Brandopfer oder das compendiösere Trankopfer, durch das ganze Leben hindurch, und ist gleichsam ein in eine Handlung eingekleidetes Gebet. Wir finden daher nicht nur Dankopfer für eine glücklich bestandene Gefahr (Il. κ, 571, wo ἱρὸν ein Weihgeschenk bedeutet) und für errungenen Sieg (Il. ζ, 526; λ, 707), sondern auch Opfer vor der Abfahrt (Il. ι, 357; Od. γ, 159. 160; ι, 553), vor der Schlacht (Il. λ, 727), vor Priamos' Gang ins griechische Lager (Il. ω, 305), vor Telemach's Abreise von Ithaka (Od. β, 431 coll. ν, 50; ο, 147 ff.; 222), vor der Berathung über Odysseus' Absendung von den Phäaken (Od. η, 190), bei dem entscheidenden Bogenschuss (Od. φ, 264; 267). — Eine σπονδὴ dient zur Bekräftigung eines Schwurs Od. ξ, 331. Odysseus' oftmalige σπονδὴ im Saale des Alkinoos beim Gesange des Demodokos (Od. ϑ, 89) ist ein verstärktes Gebet um künftige Gnade, so wie Penelope nach Telemach's Aufforderung Od. ρ, 50 durch ein Gelübde von Hekatomben Zeus' Rache über die Freier herabrufen soll, und wie Odysseus in Bettlergestalt Erfüllung der von ihm über die Freier weissagend gesprochenen Worte mittelst einer Spende, bevor er selber trinkt, wie mit einem kurzen Stofsgebet heischt: ὥς φάτο· καὶ σπείσας ἔπιεν μελιηδέα οἶνον (Od. σ, 151). Die σπονδὴ vor dem Niederlegen erinnert an das Abendgebet (Od. γ, 333; σ, 419); so wie ans Tischgebet die θυηλαὶ (wohl die ἀπαρχαί), welche Patro-

klos auf Achilleus' Gebot vor dem Essen ins Feuer werfen mufs (Il. ι, 219: θεοῖσι δὲ θῦσαι ἀνώγει Πάτροκλον, ὃν ἑταῖρον· ὁ δ' ἐν πυρὶ βάλλε θυηλάς). Es ist als ob von den göttlichen Gaben, die man geniefst, zur Anerkennung, dafs es solche seyen, zuvor ein Tribut an die Götter, diesen zur Speise, entrichtet werden müsse; vgl. Od. ι, 231, wo Odysseus von sich und seinen Gefährten erzählt: ἔνθα δὲ (in der Höhle des Cyclopen) πῦρ κείαντες ἐθύσαμεν, ἠδὲ καὶ αὐτοὶ τυρῶν αἰνύμενοι φάγομεν. Sogar des Odysseus' Gefährten essen von den frevelhaft geschlachteten Sonnenrindern nicht eher, als bis sie, die mangelnde Opfergerste mit Baumblättern, den Wein mit Wasser ersetzend, den Göttern davon ein förmliches Opfer gebracht haben, Od. μ, 356 ff.. Hauptsächlich in den Opfern wird den Göttern diejenige Ehre zu Theil, welche vom Dichter so häufig zur Bezeichnung der höchsten denkbaren Ehre gebraucht wird. Man erinnere sich an das θεὸν ὣς τιμᾶν, ἶσα θεοῖσι τίειν, an das θεὸς δ' ὣς τίετο δήμῳ, dergleichen Stellen auszuschreiben nicht nöthig ist.

9. Weil aber das Opfer, wie wir gesehn haben, noch als höchste und ausreichende Bewährung der Frömmigkeit gilt, wird ersichtlich, wie wenig ein Bewufstseyn von der Wahrheit vorhanden ist, dafs das reinste Opfer das des eigenen Willens, dafs Gehorsam besser denn Opfer sey. Als Kennzeichen der Gottesfurcht wird eine dem göttlichen Willen gegenüber zu vollbringende Verläugnung des eigenen nirgends angeführt, und Beispiele solches Gehorsams liefert nur ein paar Mal Achilleus, in der bekannten Stelle aus dem Zwiste der Fürsten Il. α, 216, wo er Athene'n, die ihn mahnt, sein Schwert in der Scheide zu lassen, entgegnet: χρὴ μὲν σφωΐτερόν γε, θεά, ἔπος εἰρύσσασθαι, καὶ μάλα περ θυμῷ κεχολωμένον· ὣς γὰρ ἄμεινον. Ὅς κε θεοῖς ἐπιπείθηται, μάλα τ' ἔκλυον αὐτοῦ, — ferner indem er sich auf Zeus' Gebot gegen Thetis bereit erklärt, Hektor's

Leiche zurückzugeben Il. ω, 139: τῇδ' εἴη, ὃς ἄποινα φέροι, καὶ νεκρὸν ἄγοιτο, εἰ δὴ πρόφρονι θυμῷ Ὀλύμπιος αὐτὸς ἀνώγει. Aber aus den Schlussworten der ersten Stelle geht hervor, dafs diese Selbstverläugnung noch einen starken Beisatz von Rücksicht auf eigenes Interesse hat. Tritt doch am Brandopfer selbst die Ironie merkwürdig hervor, dafs der Opfernde die Götter hauptsächlich mit den Theilen des Opferthieres abfindet, die für ihn selbst zu keinem Gebrauche sind, mit den μηρίοις. Vgl. Hes. Theog. 535 ff. und Ranke's schöne Erläuterung in den Hesiodeischen Studien p. 17.

10. Ist nun gleich das religiöse Bewufstseyn noch nicht zur Tiefe der den Willen bemeisternden Selbstverläugnung ausgebildet, so bringt es doch wenigstens nicht umgekehrt die Ehre der Gottheit der Verherrlichung menschlicher Kraft und virtus zum Opfer. Die homerischen Helden ehren die Gottheit durch Zuversicht und Vertrauen und froh der eigenen Mannhaftigkeit bauen sie doch den Erfolg ihres Thuns mit Frömmigkeit auf den Beistand der Himmlischen. Wir heben von dieser die Bedürftigkeit menschlichen Wesens und die Machtfülle der Gottheit anerkennenden Gesinnung nur einige der frappantesten Beispiele hervor. Während Hektor, den überhaupt ein festes Gottvertrauen besonders auf Zeus charakterisirt, seine Siegeshoffnungen Il. ϑ, 526 ff. in die Worte kleidet: εὔχομαι ἐλπόμενος Διΐ τ' ἄλλοισίν τε θεοῖσιν, ἐξελάαν ἐνθένδε κύνας Κηρεσσιφορήτους, beschliefst Il. ι, 49 der selbst in grofser Bedrängniss muthige Diomedes seine zum Kämpfen und Bleiben anfeuernde Rede mit der Aeufserung: Fliehe, wer da will; νῶϊ δ', ἐγὼ Σθένελός τε, μαχησόμεθ', εἰςόκε τέκμωρ Ἰλίου εὕρωμεν· σὺν γὰρ θεῷ εἰλήλουθμεν. Knüpft doch selbst der gewaltige Achilleus im ersten Kampfe mit Hektor seine Zuversicht den ihm jetzt von Apollon entrissenen Helden doch noch zu erlegen an die Bedingung, dafs

auch ihm ein Gott beistehe: ἦ θήν σ᾽ ἐξανύω γε, καὶ ὕστερον ἀντιβολήσας, εἴ πού τις καὶ ἔμοιγε θεῶν ἐπιτάῤῥοθός ἐστιν. Vgl. Il. λ, 366; ν, 154. Bekannt ist die Stelle Od. π, 260, in welcher Odysseus dem nach Helfern zu dem gefährlichen Werke fragenden Telemach keinen Sterblichen, dafür aber Zeus und Athene nennt; bezeichnend ferner Telemach's eigenes Wort zu dem Vorsicht anrathenden Eumaios: αὐτὰρ ἐμοὶ τάδε πάντα καὶ ἀθανάτοισι μελήσει (Od. ρ, 601). Den Glauben, dafs mit Hülfe der Götter selbst das Schwerste gelinge, sprechen Stellen aus wie Il. ρ, 561; υ, 100. Ja sogar die gottlosen Freier können sich so wenig als die Cyclopen (vgl. oben §. 2) vom Glauben an die Nothwendigkeit göttlichen Beistands als der Bedingung alles Gelingens losmachen, da sie dem Schweinhirten nur Strafe zu drohn wagen, „εἴ κεν Ἀπόλλων ἡμῖν ἱλήκῃσι καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι" (Od. φ, 364), womit zu vergleichen Od. χ, 252: ἀλλ᾽ ἄγεθ᾽, οἱ ἓξ πρῶτον ἀκοντίσατ᾽, αἴ κέ ποθι Ζεὺς δώῃ Ὀδυσσῆα βλῆσθαι, καὶ κῦδος ἀρέσθαι. — Dafs aber diese Anerkennung der Abhängigkeit von den Göttern Pflicht ist, geht daraus hervor, dafs Mifstraun in den Erfolg bei zugesagter göttlicher Hülfe eben so gerügt wird, als die Vermessenheit, ohne den Willen der Götter etwas vollbringen zu wollen, gestraft. Für ersteres vergl. Od. υ, 38 — 51; gar zu grofs erscheint dem Odysseus im Gespräche mit Athene'n das Wagniss des Freiermords, und, wenn er gelänge, gar zu unsicher die Möglichkeit, der von ihren Familien her drohenden Rache zu entgehn. Da spricht Athene, man traue doch schon einem Freunde, ὅςπερ θνητός τ᾽ ἐστὶ καὶ οὐ τόσα μήδεα οἶδεν· αὐτὰρ ἐγὼ θεός εἰμι, διαμπερὲς ἥ σε φυλάσσω ἐν πάντεσσι πόνοις· ἐρέω δέ τοι ἐξαναφανδόν· εἴπερ πεντήκοντα λόχοι μερόπων ἀνθρώπων νῶϊ περισταῖεν, κτεῖναι μεμαῶτες Ἄρηϊ, καί κεν τῶν ἐλάσαιο βόας καὶ ἴφια μῆλα. — Ein Beispiel der Vermessenheit aber giebt Ajas des

Oileus Sohn, von dem es heifst Od. *δ*, 502: *καί νύ κεν ἔκφυγε Κῆρα, καὶ ἐχθόμενός περ Ἀθήνῃ, εἰ μὴ ὑπερφίαλον ἔπος ἔκβαλε καὶ μέγ᾽ ἀάσθη· φῆ ῥ᾽ ἀέκητι θεῶν φυγέειν μέγα λαῖτμα θαλάσσης.* Diese seine frevelhafte Rede zog ihm den todbringenden Zorn Poseidon's zu.

11. Diese Ueberzeugung von der Abhängigkeit menschlicher Dinge von der Gottheit sowie das Vertrauen auf deren Macht und Helfewilligkeit erzeugt das Gebet, einen Akt der Anerkennung eigener Bedürftigkeit, eine Mittheilung gleichsam des eigenen Rathschlusses an die Götter, um deren Genehmigung zu erholen, welche die Gottheit verlangt, deren Unterlassung sie straft. Charakteristisch spricht dies der den Achäern zürnende Poseidon Il. *η*, 446 f. aus, die ohne Gebet und Opfer ihr Lager mit Mauer und Graben geschirmt: *Ζεῦ πάτερ, ἦ ῥά τίς ἐστι βροτῶν ἐπ᾽ ἀπείρονα γαῖαν, ὅστις ἔτ᾽ ἀθανάτοισι νόον καὶ μῆτιν ἐνίψει;* Drum sagt auch Antilochos Il. *ψ*, 546: *ἀλλ᾽ ὤφελεν ἀθανάτοισιν εὔχεσθαι* (*Εὔμηλος*)· *τό κεν οὔτι πανύστατος ἦλθε διώκων.* Teukros schiefst mit Macht (*ἐπικρατέως*) nach dem am Seile flatternden Vogel, aber er versäumt es, betend dem Apoll eine Hekatombe zu geloben; da gelingt ihm sein Schuss nicht ganz; *μέγηρε γάρ οἱ τόγ᾽ Ἀπόλλων* (Il. *ψ*, 863); vgl. Il. *λ*, 364; Od. *ω*, 516 ff.; *ν*, 51. Ajas heifst vor seinem Zweikampfe mit Hektor die Achäer beten; zuerst meint er, sie sollten es leise thun, damit ihnen die Troer in einem Wettgebete nichts abgewännen; gleich aber corrigirt er sich in seiner heldenmüthigen Zuversicht mit jenem *ἠὲ καὶ ἀμφαδίην, ἐπεὶ οὔτινα δείδιμεν ἔμπης·* beten aber sollen sie jedenfalls. Priamos, dem Hekabe, bevor er sich zu Achilleus wage, Gebet um ein *τέρας* angerathen, geht sogleich auf den Vorschlag der Gattin ein: *ἐσθλὸν γὰρ Διὶ χεῖρας ἀνασχέμεν, αἴ κ᾽ ἐλεήσῃ* (Il. *ω*, 301). Die Gattinnen und Töchter, welche den Il. *ζ*, 237 aus der Schlacht in die Stadt zur Veranstaltung

jenes *Πέπλος*-opfers zurückkehrenden Hektor nach Gatten und Brüdern fragen, verweist der Held zum Gebete (*ὃ δ' ἔπειτα θεοῖς εὔχεσθαι ἀνώγει*). Und so giebt es noch ferner der Beispiele viel bei dem Dichter, dafs zunächst die Noth, das Bedürfniss es ist, was den Menschen beten lehrt (Il. *ο*, 367; *ϱ*, 46; 498; Od. *δ*, 433; *ι*, 294; 412), wie denn das Gebet in einzelnen Fällen seine letzte und einzige Zuflucht ist (Telemach's: *κείρετ'· ἐγὼ δὲ θεοὺς ἐπιβώσομαι αἰὲν ἐόντας* Od. *α*, 378; *β*, 143 coll. 210 f.; Il. *α*, 35). Vergl. die schon oben angeführte Stelle Od. *γ*, 47: *ἐπεὶ καὶ τοῦτον ὀΐομαι ἀθανάτοισιν εὔχεσθαι· πάντες δὲ θεῶν χατέουσ' ἄνθρωποι.* — Darum ist aber auch der eigentliche Kern des Gebetes allemal eine Bitte; von einem Lob- oder Dankgebet finden sich nur schwache Spuren, von ersterem in Il. *α*, 472, wo nach dargebrachtem Versöhnopfer Apoll in einem Hymnus gefeiert wird (*οἳ δὲ πανημέριοι μολπῇ θεὸν ἱλάσκοντο, καλὸν ἀείδοντες παιήονα, κοῦροι Ἀχαιῶν, μέλποντες Ἑκάεργον*); von letzterem in Il. *η*, 298, wo Hektor den Zweikampf mit Ajas abgebrochen wünscht, damit für jetzt dieser die Achäer, er selbst aber die Troer und Troerinnen erfreue, *αἵτε μοι*, sagt er, *εὐχόμεναι θεῖον δύσονται ἀγῶνα·* ferner in Odysseus', des heimgekehrten, Gebet zu den Nymphen Od. *ν*, 356 ff., wo er diese begrüfst und mit Opfern und Gaben zu erfreuen verspricht. Einigermafsen ähnlich Il. *κ*, 462 ff. — Gegenstand aber der Bitte wird aus gleichem Grunde meistens ein bestimmtes Einzelnes, eine Gnade, ein Beistand im concreten Falle, selten ein allgemeines Gut, ein sittliches *χάρισμα* seyn. Denn nur Hektor erbittet Il. *ζ*, 476 ff. für seinen unmündigen Sohn Heldenkraft und Heldenherrlichkeit im Allgemeinen. Diese Erscheinung ist um so auffallender, als ja, wie wir gesehen haben, alle Fähigkeit, Kraft und Tüchtigkeit eine Gabe der Götter ist, folglich erbeten werden zu können scheint. Es ist als ob der

Geist des Gebets wie nur angeregt durch das Bedürfniss des Augenblicks so auch mit der Gunst und Gnade des Augenblicks schon zufrieden wäre, und so zu sagen seine Kraft gerade in einer Beziehung ignorirte, in welcher sie von der gröſsten Wichtigkeit werden könnte. So wird denn nur gebetet um Rache Il. α, 39; Od. υ, 112 — 119; um Hülfe zum Streit Il. β, 412, um Garantie der ὅρκια γ, 276, um gerechte Vergeltung γ, 298; 351, um Sieg ε, 115 vgl. η, 202, um Erfolg der Gesandtschaft Il. ι, 171; 183, um Rettung und Sieg κ, 278; π, 233, um Rettung ο, 372, um schnelle Heilung π, 514, um Geleit und ein τέρας ω, 308, um Hülfe gegen die Ränke der Feinde Od. β, 262, um Rettung des Sohnes δ, 762, um Rettung aus dem Meer ε, 445, um Empfehlung des ἱκέτης bei dem fremden Volk ζ, 324, um Hülfe zur Vollendung des Versprochenen η, 331, um Tod υ, 61 etc.. Einige Male tritt das Gebet auf als priesterliche Fürbitte, am eigentlichsten in Il. ζ, 305, wo die Priesterin Theano im Namen der versammelten Troerinnen um den Schirm Athene's gegen Diomedes fleht, dann auch in dem Gebet des wiederversöhnten Chryses für die von Apoll gestraften Achäer Il. α, 451. Die Opfernden beten jedoch mit (Il. α, 458) oder wenigstens vor der eigentlichen Fürbitte auch; Il. ζ, 301: *αἱ δ' ὀλολυγῇ πᾶσαι Ἀθήνῃ χεῖρας ἀνέσχον* (über das *ὀλολύζειν* siehe Passow)*).

12. Wenn nun gleich das Gebet im Allgemeinen ein Erzeugniss des Vertrauens auf die Macht und Gnade der Gottheit ist, so liegt doch dem natürlichen Menschen nichts näher, als im einzelnen Falle vor der Gottheit mit einem bestimmten Anspruch auf die Gnade zu erscheinen und ihr gegenüber ein jus

*) Vgl. Siebelis de hominum heroicae atque homer. aetatis precibus ad Deos missis, Budissae 1806, eine noch immer brauchbare Monographie, p. 9.

quaesitum auf Erhörung geltend zu machen. Daher die nicht seltene Erscheinung, dafs der homerische Mensch auf irgend eine Weise der Gottheit die Erhörung seiner Bitte als eine Art von Pflicht nahe zu legen sucht*). Natürlich wird am öftesten dasjenige geltend gemacht, worin der Mensch auch seine Frömmigkeit am meisten zu bethätigen glaubt, das Verdienst der Opfer, das von Agamemnon dem Zeus recht eigentlich vorgerückt wird Il. *ϑ*, 236: *Ζεῦ πάτερ, ἦ ῥά τιν᾽ ἤδη ὑπερμενέων βασιλήων τῇδ᾽ ἄτῃ ἄασας, καί μιν μέγα κῦδος ἀπηύρας; Οὐ μὲν δή ποτέ φημι τεὸν περικαλλέα βωμὸν νηΐ πολυκλήϊδι παρελθέμεν, ἐνθάδε ἔῤῥων, ἀλλ᾽ ἐπὶ πᾶσι βοῶν δημὸν καὶ μηρί᾽ ἔκηα κ. τ. ἑ.*, worauf dann erst die Bitte folgt. Vgl. Il. *α*, 37 ff.; *ο*, 372; Od. *δ*, 762; *ϱ*, 240. Nur das umgekehrte Verhältniss ist es, wenn das Gebet zugleich ein Gelöbniss von Opfern enthält; wie Il. *ζ*, 305; *κ*, 292. Anspruch auf Erhörung gewährt aber auch das specielle, ganz menschlich gedachte Verhältniss der *ἱκετεία*, in welches Odysseus zu dem Gott jenes Flusses in Scheria tritt Od. *ε*, 450, dem Cyclopen im Gebete zu Poseidon seine Sohnschaft Od. *ι*, 528; ferner, indem die Gottheit gleichsam an Consequenz gemahnt wird, früherer Beistand, Od. *υ*, 98 ff.; Il. *κ*, 278 dem Bittenden selbst, Il. *ε*, 115; *κ*, 285 dem Vater desselben geleistet, endlich frühere Erhörung sowohl als Nicht-erhörung; vgl. Il. *α*, 453, *π*, 236 mit Od. *ζ*, 324. Es versteht sich, dafs von diesen Rechtsansprüchen die Bedingungen eines der Gottheit wohlgefälligen, erhörlichen Gebetes zu unterscheiden sind, als dergleichen der Dichter Il. *α*, 218 willigen Gehorsam

*) So berufen sich Euripid. Or. 1231 ff. Dind. Orestes und Elektra, indem sie die Manen des Vaters um Hülfe flehn, auf ihr Verdienst um die Rache desselben; da sagt Pylades V. 1238: *οὐκοῦν ὀνείδη τάδε κλύων ῥῦσαι τέκνα.*

(*ὅς κε θεοῖς ἐπιπείθηται, μάλα τ' ἔκλυον αὐτοῦ*), Od. *ξ*, 406 reine, nicht mit Verbrechen befleckte Hände namhaft macht. Nachdem Odysseus dem Eumaios freigestellt hat ihn den *ξεῖνος* zu tödten, wenn er ihm die Heimkehr seines Herrn nur lüge, weist letzterer dieses Ansinnen mit Abscheu von sich: „das würde mir wohl guten Namen unter den Menschen bringen, und — *πρόφρων* (getrosten Muthes) *κεν δὴ ἔπειτα Δία Κρονίωνα λιτοίμην*."

13. Diesen Bestandtheilen des Gebetes gemäfs hat sich so zu sagen ein liturgisch feststehender Typus desselben gebildet, der bei der feierlichen wie minder feierlichen Anrufung, ja selbst noch in der kürzesten Bitte des Augenblicks erkennbar ist. Der Anrede an die Gottheit, welche bei feierlichen Gelegenheiten, wie z. B. Il. *π*, 233, eine ausgeführtere Form bekommt, folgt die Begründung des Rechtsanspruchs, gewöhnlich eingeführt mit *εἰ δή*, so wahr als —, *εἴ ποτε*, so gewifs einmal —, sodann die eigentliche Bitte; oder, wo jene nicht vorhanden ist, sogleich diese letztere. Als Formular des vollständigeren Gebetes diene Il. *ε*, 115 — 120:

κλῦθί μοι, αἰγιόχοιο Διὸς τέκος, Ἀτρυτώνη,
εἴποτέ μοι καὶ πατρὶ φίλα φρονέουσα παρέστης
δηΐῳ ἐν πολέμῳ, νῦν αὖτ' ἐμὲ φίλαι, Ἀθήνη·
δὸς δέ τέ μ' ἄνδρα ἑλεῖν καὶ ἐς ὁρμὴν ἔγχεος ἐλθεῖν,
ὅς μ' ἔβαλε φθάμενος, καὶ ἐπεύχεται, οὐδέ μέ φησιν
δηρὸν ἔτ' ὄψεσθαι λαμπρὸν φάος ἠελίοιο.

Vgl. Il. *α*, 39; 451; *κ*, 278; 284; *ο*, 372; *π*, 233; Od. *δ*, 762; *ε*, 445; *ζ*, 324; *ι*, 528. — Die Gebete, in denen der Erhörungsansprüche nicht Erwähnung geschieht, dergleichen wir lesen Il. *β*, 412; *γ*, 276; 298; *ζ*, 476; *η*, 200; *ψ*, 770; *ω*, 308; Od. *ρ*, 354, bleiben folgendem Typus ähnlich (Il. *ψ*, 770): *Κλῦθι, θεά, ἀγαθή μοι ἐπίῤῥοθος ἐλθὲ ποδοῖϊν.* Alle Abweichungen von diesen Formularen beschränken sich darauf, dafs die Absicht der Bitte oder die Folgen der Erhörung, z. B. die Darbringung von Dank-

opfern, beigefügt wird, z. B. Il. γ, 351; ζ, 305; κ, 292; Od. η, 331; ϱ, 240. Auch kommt es vor, daſs eine Rede in ein Gebet übergeht, z. B. Il. ϱ, 645; ϑ, 228 ff., auch daſs ein Wunsch nach göttlichem Beistande, gegen einen Menschen ausgesprochen, von der Alles hörenden Gottheit als ein Gebet betrachtet wird und Erhörung findet, Il. ϱ, 560 ff.. Einmal geht das Gebet in die Weise des Hymnus über, indem Od. υ, 61 Penelope die von ihr anfangs nur vergleichungsweise berührte Geschichte der Töchter des Pandareos vollständig einflicht.

14. Wie die feste Form des Gebetes den mehr oder minder nothwendigen Stücken desselben, so entspricht das äuſserlich Rituelle vornehmlich jener inneren Bedingung des erhörlichen Gebets, die wir in sittlicher Reinheit gefunden haben *). Vgl. das ἔϱδειν ἱεϱὰ ἁγνῶς (pura mente) καὶ καθαϱῶς (puro corpore) bei Hes. Ἔϱγ. 337. Reine Hände muſs der Betende haben; daher die Waschungen vor jedem Gebet; vgl. Il. ζ, 266, wo Hektor sagt: χεϱσὶ δ' ἀνίπτοισιν Διῒ λείβειν αἴθοπα οἶνον ἅζομαι· οὐδέ πῃ ἔστι κελαινεφέϊ Κϱονίωνι αἵματι καὶ λύθϱῳ πεπαλαγμένον εὐχετάασθαι. Vergl. Il. ω, 305; ι, 171; π, 230; Od. β, 261; μ, 336. Zu dem Waschen kommt noch das εὐφημεῖν Il. ι, 171. Das gewöhnliche Emporheben der Hände, welches vorkommt selbst wenn zu Poseidon und zu den Nymphen gebetet wird (Od. ι, 526 f.; ν, 355), steigert sich im Augenblick der höchsten Noth bis zum Emporziehn und Ausraufen der Haare; Il. κ, 15: πολλὰς ἐκ κεφαλῆς πϱοθελύμνους ἕλκετο χαίτας ὑψόθ' ἐόντι Διΐ, mit welcher, wie das Διΐ beweis't, zum Gebete zu rechnenden Gebehrde zusammenzuhalten ist, was Il. χ, 77 der seinen Sohn anflehende Priamos thut: ἦ ϱ̔' ὁ γέϱων, πολιὰς δ' ἄϱ' ἀνὰ τϱίχας ἕλκετο χεϱσὶν, τίλλων ἐκ κεφαλῆς· οὐδ'

*) Nitzsch I. p. 310 läugnet dies, wie mich dünkt, mit Unrecht.

Ἕκτορι θυμὸν ἔπειθεν, wobei man gleichfalls nicht blos an das Haarzerraufen des Schmerzes denken darf. Achilleus freilich streckt, indem er zu seiner im Meere wohnenden Mutter betet, die Hände gegen das Meer aus (Il. α, 351), und Althaia, die zu den unterirdischen Gottheiten ruft, γαῖαν πολυφόρβην χερσὶν ἀλοία (Il. ι, 568); vgl. oben p. 76. — Von einem Knieen vor der nicht persönlich gegenwärtigen Gottheit findet sich keine Spur. Im Gegentheil beten die Phaeaken zu Poseidon ἑσταότες περὶ βωμόν Od. ν, 187. Etwas Anderes ist, dafs das bei gegenwärtigen Personen eigentlich gemeinte γουνοῦσθαι, γούνων λαβεῖν (vgl. Il. α, 500) uneigentlich für jedes Anrufen der Götter stehn kann; vgl. Od. δ, 433; κ, 521; λ, 29; ε, 449 (Siebelis l. c. p. 19).

15. Hat nun aber der Mensch auch seinerseits die Bedingungen eines gottgefälligen Gebetes erfüllt, so hat er gleichwohl für die Erhörung desselben nicht die mindeste Garantie. Es hat sich die Gottheit nicht an allgemeine, jedem Menschen erreichbare Bedingnisse gebunden, sondern Alles ihrer subjektiven, ganz menschlich gedachten Neigung oder Abneigung vorbehalten. Daher kommen neben vielen vollständigen und augenblicklichen Gebetserhörungen, wie wir dergleichen lesen Il. π, 527; ρ, 567; 648; ω, 314; Od. β, 267; δ, 767; ε, 451; υ, 103, auch solche Fälle vor, in welchen das Gebet nur theilweise, wie Il. π, 250 (τῷ δ' ἕτερον μὲν ἔδωκε πατήρ, ἕτερον δ' ἀνένευσεν κ. τ. λ.), oder vorläufig nur durch ein glückverkündendes σῆμα, wie Il. θ, 245; ο, 377, oder erst in späterer Zeit (Il. β, 419; γ, 302: οὐδ' ἄρα πώ σφιν ἐπεκραίαινε Κρονίων), oder auch gar nicht erhört wird. So heifst es Il. ζ, 311 nach Theano's priesterlichem Gebete: ἀνένευε δὲ Παλλὰς Ἀθήνη, die beharrliche Feindin der Troer; vgl. Il. μ, 173; und Od. μ, 334 ff., wo Odysseus die Götter um endliche Möglichkeit der Abfahrt von der Sonneninsel fleht, giefsen sie Schlaf auf seine Au-

genlieder, so dafs die Gefährten indessen ihr unseliges Werk vollbringen können

16. Diese Vorstellung von einer subjektiv willkürlichen Stellung der Götter zur Menschheit lässt Gebet und Zuversicht auch nicht zu ihrer Blüthe kommen in der Ergebung. Das Zutrauen zur Helfewilligkeit der Götter erhebt und verklärt sich nicht zur Vorstellung göttlicher Liebe; denn die Gottheit liebt bei dem Dichter den Menschen nicht, sondern hat unter ihnen nur einzelne Lieblinge; denn auch die Phäaken (*μάλα γὰρ φίλοι ἀθανάτοισιν* Od. ζ, 203) sind nichts Anderes. Nirgends findet sich bei Homer eine Spur von Juvenal's carior est illis homo quam sibi. Nun ist freilich, wo Vertrauen, wo Gebet ist, auch Anlage und Hinneigung zur Ergebung in den göttlichen Willen vorhanden. Diese giebt sich kund in dem mehrmaligen *ἀλλ' ἤτοι μὲν ταῦτα θεῶν ἐν γούνασι κεῖται*, in dem gleichfalls nicht sehr seltenen *ἐπίτρεψον δὲ θεοῖσι* (stelle die Sache den Göttern anheim), ferner in Aeufserungen, wie Od. θ, 570 die des Alkinoos ist: *τὰ δέ κεν θεὸς ἢ τελέσειεν, ἤ κ' ἀτέλεστ' εἴη, ὥς οἱ φίλον ἔπλετο θυμῷ*, vielleicht am schönsten in Od. ζ, 190, wo Nausikaa zu dem wunderbaren Schiffbrüchigen sagt: *Ζεὺς δ' αὐτὸς νέμει ὄλβον Ὀλύμπιος ἀνθρώποισιν, ἐσθλοῖς ἠδὲ κακοῖσιν, ὅπως ἐθέλῃσιν, ἑκάστῳ· καί που σοὶ τάγ' ἔδωκε, σὲ δὲ χρὴ τετλάμεν ἔμπης* — denn Nausikaa räth hier tröstend Ergebung an. Aber im Grunde hat was sich von Ergebung findet seine Wurzel nur in der Vorstellung von der Macht der Götter; vgl. Od. χ, 287: *ὦ Πολυθερσείδη φιλοκέρτομε, μήποτε πάμπαν εἴκων ἀφραδίῃς μέγα εἰπεῖν, ἀλλὰ θεοῖσιν μῦθον ἐπιτρέψαι, ἐπειὴ πολὺ φέρτεροί εἰσιν·* d. h. lasse dich ja nicht bethören, vermessene Reden zu führen, sondern stelle den Inhalt deiner Rede den Göttern anheim, ergieb dich in deren Fügungen; denn sie sind die Gewaltigen.“ Unterwürfigkeit aber unter die zwingende Macht schliefst das innere, wenn gleich ohnmächtige

mächtige Widerstreben nicht aus, so dafs der Mensch Ergebung nur übt ἑκὼν ἀέκοντί γε θυμῷ, was sich theoretisch ausgesprochen findet Od. σ, 134: ἀλλ' ὅτε δὴ καὶ λυγρὰ θεοὶ μάκαρες τελέσωσιν, καὶ τὰ φέρει ἀεκαζόμενος τετληότι θυμῷ. Vgl. Hymn. Dem. 147: Μαῖα, θεῶν μὲν δῶρα (die Fügungen) καὶ ἀχνύμενοί περ ἀνάγκῃ τετλάμεν ἄνθρωποι· δὴ γὰρ πολὺ φέρτεροί εἰσιν· ja statt der letzteren Worte v. 217 sogar: ἐπὶ γὰρ ζυγὸς αὐχένι κεῖται.

17. Diese willig unwillige Ergebung ist aber kein in sich abgeschlossener, tendenzloser Standpunkt. Denn Ergebung an die Macht, gegen welche nichts auszurichten ist, ohne das Wissen, dafs diese Macht zugleich Liebe sey, wird zur Resignation, und den Charakter dieser wesentlich passiven Ergebung tragen Aeufserungen wie οὕτω που Διῒ μέλλει ὑπερμενέϊ φίλον εἶναι (Il. β, 116; ι, 23; ξ, 69; ν, 225) ὥς γάρ που Ζεὺς ἤθελε καὶ θεοὶ ἄλλοι (Il. ξ, 120 coll. σ, 115), ἤθελε γάρ που sc. Ζεύς (Od. ρ, 424), ferner Il. κ, 70: ἀλλὰ καὶ αὐτοί περ πονεώμεθα· ὧδέ που ἄμμιν Ζεὺς ἐπὶ γεινομένοισιν ἵει κακότητα βαρεῖαν· und vorzüglich Il. τ, 274, wo die Versöhnung Achilleus' mit Agamemnon endlich auch der Ceremonie nach beendet ist, und alles Unheil, was aus der Entzweiung hervorgegangen, als etwas Vergangenes und Abgeschlossenes dahinten liegt. Da kommt dem Achilleus, indem er noch einen letzten Blick auf die Vergangenheit wirft, all' das Elend und Leid nur als Folge einer Bethörung vor, die Zeus über ihn und Agamemnon verhängt; sonst würde ihn Agamemnon weder so sehr erbittert, noch ihm die Briseis entrissen haben; aber, sagt er, und das ist das Letzte, wobei er in seiner Reflexion ankommt, es wollte Zeus eben, dafs viele Achäer sterben sollten (ἀλλά ποθι Ζεὺς ἤθελ' Ἀχαιοῖσιν θάνατον πολέεσσι γενέσθαι). Charakteristisch ist allen diesen Stellen die Partikel πού oder ποθί, mit welcher, als dem Ausdruck der an Gewifsheit gränzenden Ver-

muthung, der Mensch sich aller weiterer Gedanken und Erwägungen überhebt.

18. Gewinnt aber der liebelosen Macht gegenüber im gezwungen resignirenden Menschen der Unwille die Oberhand, so äufsert sich das innere Widerstreben im Schelten der Gottheit, und, was bedeutsam ist, immer des Zeus; denn Helene's Zornrede gegen Aphrodite Il. *γ*, 399 ff., die der betrogenen gegenüber steht, gehört so wenig als Il. *χ*, 15 ff. hieher, sondern hat ganz das Gepräge eines menschlichen Zanks Zu dem Kroniden spricht Agamemnon, als es den Anschein bekommt, die ihm gewordene Siegesverheifsung sey trügerisch gewesen, Il. *ι*, 17 im Ernste, *β*, 112 um das Volk zu versuchen, folgendermassen: *Ζεύς με μέγα Κρονίδης ἄτῃ ἐνέδησε βαρείῃ· σχέτλιος, ὃς πρὶν μέν μοι ὑπέσχετο καὶ κατένευσεν, Ἴλιον ἐκπέρσαντ᾽ εὐτείχεον ἀπονέεσθαι· νῦν δὲ κακὴν ἀπάτην βουλεύσατο, καί με κελεύει δυςκλέα Ἄργος ἱκέσθαι, ἐπεὶ πολὺν ὤλεσα λαόν*, woran sich dann unmittelbar jene oben berührte Aeusserung der Resignation schliefst. Als die Achäer bei dem Lagersturme nicht sogleich weichen, ruft Asios Il. *μ*, 164: *Ζεῦ πάτερ, ἦ ῥά νυ καὶ σὺ φιλοψευδὴς ἐτέτυξο πάγχυ μάλ᾽*. Menelaos' Zorn, dem im Zweikampfe mit Paris das Schwert zerbricht, hat sogleich die Worte bereit: *Ζεῦ πάτερ, οὔτις σεῖο θεῶν ὀλοώτερος ἄλλος* (Il. *γ*, 365); ja dieser Ausdruck des Zorns über momentanes Unglück kommt sogar innerhalb einer Reflexion über das Geschick der Menschen überhaupt vor, nämlich Od. *υ*, 201, wo Philoitios sagt: *Ζεῦ πάτερ, οὔτις σεῖο θεῶν ὀλοώτερος ἄλλος! Οὐκ ἐλεαίρεις ἄνδρας, ἐπὴν δὴ γείνεαι αὐτὸς, μισγέμεναι κακότητι καὶ ἄλγεσι λευγαλέοισιν*. Selbst gegen den Verstand und die Weisheit der Götter wird Mifstrauen ausgesprochen Il. *ν*, 631: *Ζεῦ πάτερ, ἦ τέ σέ φασι περὶ φρένας ἔμμεναι ἄλλων, ἀνδρῶν ἠδὲ θεῶν· σέο δ᾽ ἐκ τάδε πάντα πέλονται. Οἷον δὴ ἄνδρεσσι χαρίζεαι ὑβριστῇσιν, Τρωσὶν κ. τ. ἑ.*.

Und das *σχέτλιος*, wie Zeus häufig, Od. *γ*, 161 sogar in ruhiger Erzählung genannt wird, erregt, obwohl ein mehrdeutiges Wort, dennoch stets die Vorstellung eines Tadels und Vorwurfs. Dergleichen Aeusserungen aber werden nirgends vom Dichter als sündlich bezeichnet.

19. Nun ist es aber, wie wir gesehen haben, nicht Zeus allein, der das Schicksal der Menschen bestimmt; in ihm oder über ihm waltet die blinde Macht der *Μοῖρα*. Dieses unpersönliche, bewufstlose Schicksalsprincip schliefst das Verhältniss der Ergebung wie des Murrens und Scheltens gleich sehr aus. Ihm gegenüber ist von Seiten des Menschen nichts anders mehr denkbar als starre, dumpfe Resignation. So sagt denn Hekabe, um den greisen Gemahl vom Gang ins Lager abzuhalten, Il. *ω*, 208 ff.: setze nicht auch dein Leben jenem furchtbaren Mann gegenüber aufs Spiel; wir wollen den Sohn lieber im Gemach beweinen; *τῷ δ' ὥς ποθι Μοῖρα κραταιὴ γεινομένῳ ἐπένησε λίνῳ, ὅτε μιν τέκον αὐτή, ἀργίποδας κύνας ἆσαι ἑῶν ἀπάνευθε τοκήων ἀνδρὶ παρὰ κρατερῷ*, Worte, aus welchen man ein „Hin ist hin, verloren ist verloren“ herausfühlt. Mit schwächerem Ausdruck sagt Priamos in der Antwort v. 224: *εἰ δέ μοι αἶσα τεθνάμεναι παρὰ νηυσὶν Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων, βούλομαι·* denn ihm ist diese Resignation nicht das Letzte, bei dem er stehn bleibt, sondern lediglich Mittel zu dem Zweck, wenigstens seines Sohnes Leiche noch einmal zu sehn. Aber für uns besonders ergreifend tritt die menschliche Trostlosigkeit der *Μοῖρα* gegenüber in Hektor's Abschied von Andromache hervor (Il. *ζ*). Der Aeltern, der Brüder verlustig findet sie diese wieder im Gemahl; aber ist dieser ihr geraubt, dann hat sie keinen Trost auf Erden mehr. Von Trost ist aber auch in Hektor's Erwiederung keine Rede; im Gegentheil er spricht unverholen die düstersten Ahnungen aus. Erst im Fortgehn, nachdem er zuvor nicht etwa um

erbarmungsvolle Abwehr des Verderbens, sondern nur, der bösen Ahnungen momentan vergessend, für seinen Sohn um einstige Heldenherrlichkeit gebetet hat, verweist er die weinende Gattin auf die *Μοῖρα*, wider welche Niemand ihn in den Hades senden, der er aber so wenig als irgend ein Sterblicher entgehn werde.

Mit dieser Vorstellung, welche bereits alles religiösen Gehaltes entbehrt, weil sie keine Beziehung des Menschen zur Gottheit mehr übrig lässt, hat sich alle Frömmigkeit, in soweit sie sich in subjektiver, innerhalb des Individuums beschlossener Gesinnung gegen die Gottheit erweist, vollkommen aufgelöst. Nicht als ob die Forderungen, von dem *νόμος γραπτὸς ἐν τῇ καρδίᾳ* an den Menschen gestellt, einzeln genommen nicht in wirklicher Pietät ihre Quelle hätten; aber alle diese einzelnen Gestaltungen der Pietät vermögen sich nicht zur Gediegenheit eines festen, kindlichen Glaubens zu vereinigen, welcher die Gottheit am meisten ehrt. Dies rührt, wie wir schon angedeutet haben, daher, dafs das menschliche Bewufstseyn in der Entwicklung seines Pflichtverhältnisses zur Gottheit lediglich beherrscht wird durch die Vorstellung von der Macht derselben, ja selbst diese Macht am Ende von der unpersönlichen, blinden Macht der *Μοῖρα* paralysirt sieht. Die Gottheit ist allgemeiner Liebe zur Menschheit nicht fähig; der Mensch also, der sich die Gottheit ohne Liebe denkt, bringt es auch seinerseits zu den Gesinnungen nicht, welche die Liebe zur Voraussetzung haben. Selbst dem Ausdrucke nach ist stets nur von Furcht und Scheu vor den Göttern, nie von einer Liebe zu ihnen die Rede; man müfste denn auf des alten Laertes Wort Od. *ω*, 514 Gewicht legen wollen: *τίς νύ μοι ἡμέρη ἥδε, θεοὶ φίλοι;*

20. Es wird aber die subjektive Pietät des Menschen auch noch auf anderem Wege zu nichte. Denn

es steht ja der homerische Mensch nicht blos in Verhältniss mit einer einzigen Gottheit, sondern mit einer Vielheit von Götterindividuen, deren einem er sich dergestalt hinzugeben vermag, dafs er im Vertrauen auf dasselbe der übrigen, gleichberechtigten nicht achtet. In diesem Falle wird das richtige Verhältniss frommer Zuversicht zur Sünde gegen andere Götter; es geschieht, was Il. ι, 237 ff. Odysseus von Hektor sagt: Ἕκτωρ δὲ μέγα σθένεϊ βλεμεαίνων μαίνεται ἐκπάγλως, πίσυνος Διΐ, οὐδέ τι τίει ἀνέρας οὐδὲ θεούς. Umgekehrt wird nun auch der von der Gottheit persönlich geliebte Mensch gleichsam gefeyt, so dafs jedes an ihm begangene Unrecht sofort zur Sünde gegen die Gottheit wird und deren Rache herausfordert. Der Priester Chryses macht Il. α, 17 — 25 sein Begehren zur Sache seines Gottes (παῖδα δ᾽ ἐμοὶ λῦσαί τε φίλην, τά τ᾽ ἄποινα δέχεσθαι, ἁζόμενοι Διὸς υἱὸν ἑκηβόλον Ἀπόλλωνα), was auch anerkannt wird vom Volke (ἔνθ᾽ ἄλλοι μὲν πάντες ἐπευφήμησαν Ἀχαιοὶ, αἰδεῖσθαί θ᾽ ἱερῆα κ. τ. λ.. Vgl., was Nestor Il. ι, 110 in Bezug auf Achilleus zu Agamemnon sagt: σὺ δὲ σῷ μεγαλήτορι θυμῷ εἴξας ἄνδρα φέριστον, ὃν ἀθάνατοί περ ἔτισαν, ἠτίμησας· worauf v. 116 der König erwiedert: ἀασάμην, οὐδ᾽ αὐτὸς ἀναίνομαι. Ἀντί νυ πολλῶν λαῶν ἐστιν ἀνὴρ, ὅντε Ζεὺς κῆρι φιλήσῃ· ὡς νῦν τοῦτον ἔτισε, δάμασσε δὲ λαὸν Ἀχαιῶν. Vergl. ferner Il. ρ, 98 ff.: ὁππότ᾽ ἀνὴρ ἐθέλῃ πρὸς δαίμονα φωτὶ μάχεσθαι, ὅν κε θεὸς τιμᾷ, τάχα οἱ μέγα πῆμα κυλίσθη.

21. Endlich bekommt das Verhältniss der Menschen zu den Göttern noch dadurch einen besonderen Charakter, dafs die letzteren nicht überweltliche, unsichtbare Wesen, sondern als menschlich begrenzte, der Leiblichkeit theilhaftige Individuen fähig sind, dem Menschen persönlich gegenüber zu treten. Hiedurch entsteht die Möglichkeit, dafs menschlicher Uebermuth sich persönlich an der Gottheit vergreife,

dafs der Mensch seinen Arm erhebe zum Kampfe gegen sie. Diomedes zwar wird Il. ε, 130 ff. zur Verwundung Aphrodite's, sowie ib. 835 zum Kampfe mit Ares von Athene recht eigentlich verführt; denn ib. 432, wo er sich von eigener Siegestrunkenheit hinreissen lässt, in der Begierde, gegen Aeneas anzukämpfen, den diesen schirmenden Apollon nicht zu scheuen (ἀλλ' ὅγ' ἄρ' οὐδὲ θεὸν μέγαν ἅζετο), geht der Angriff wenigstens nicht direkte gegen den Gott (ἵετο δ' αἰεὶ Αἰνείαν κτεῖναι καὶ ἀπὸ κλυτὰ τεύχεα δῦσαι), wie denn auch Patroklos in der ganz entsprechenden Parallelstelle Il. π, 698 ff. nicht gegen Apollon zunächst, sondern gegen die troische Mauer stürmt. Und Il. ζ, 128 ff. sagt der nämliche Diomedes zu dem ihm unbekannten Lykierfürsten Glaukos: εἰ δέ τις ἀθανάτων γε κατ' οὐρανοῦ εἰλήλουθας, οὐκ ἂν ἔγωγε θεοῖσιν ἐπουρανίοισι μαχοίμην, und erklärt sich durch das Schicksal des Thraker's Lykurgos gewarnt. Aber eben dieser Lykurgos, der die Ammen des begeisterten Dionysos auf dem Nysaberg auseinander scheucht, ja den Gott selber ins Meer jagt, giebt ein Beispiel, wie weit sich menschlicher Uebermuth auch ohne göttlichen Antrieb vergehn kann; ferner Eurytos von Oichalia, der Apollon zum Bogenkampf herausfordert (Od. θ, 225), und Idas, der stärkste des damaligen Männergeschlechts, der gleichfalls gegen Apoll einer Jungfrau wegen den Bogen ergreift (Il. ι, 558). Auch an Odysseus kann man denken, der sich Od. μ, 228 gegen Scylla rüstet, das ἀθάνατον κακόν. Nun ist es höchst merkwürdig, dafs solcher Uebermuth von den Göttern nicht immer augenblicklich bestraft wird. Zeus schilt, als ihm Ares Il. ε, 872 die von Diomedes erlittene Verwundung klagt, nicht den zu thörichtem Uebermuth verführten Menschen (μαργαίνοντα ib. 882), sondern seinen Sohn, den Gott. Apollon warnt ib. 440 den Helden nur sich den Göttern nicht gleich zu stellen, weil sich der Menschen Geschlecht mit

den Göttern nicht messen könne. Es hat vielmehr der frevelhafte menschliche Uebermuth mehrentheils blos die so zu sagen natürliche Folge, dafs der Frevler bald sterben mufs. In Uebereinstimmung mit Il. ζ, 139 ff., Od. ϑ, 225 spricht dies am weitläuftigsten Aphrodite's Mutter Dione aus Il. ε, 406 ff.:

νήπιος, οὐδὲ τὸ οἶδε κατὰ φρένα Τυδέος υἱὸς,
ὅττι μάλ' οὐ δηναιὸς, ὃς ἀθανάτοισι μάχηται,
οὐδέ τί μιν παῖδες ποτὶ γούνασι παππάζουσιν,
ἐλθόντ' ἐκ πολέμοιο καὶ αἰνῆς δηϊοτῆτος.

Nur Lykurgos wird zu besonderer Strafe vor seinem frühzeitigen Tod von Zeus auch noch mit Blindheit geschlagen, wie Thamyris, der thracische Sänger, der sich im Gesange den Musen obsiegen zu wollen vermafs (Il. β, 595). Getödtet aber, und zwar von Apollon, wird nur das himmelstürmerische Brüderpaar, Otos und Ephialtes Od. λ, 318 *), und jener Eurytos Od. ϑ, 224 ff..

Nun ist aber an diesen beiden Möglichkeiten, dafs der Mensch neben einem besonders erwählten Gott die andern verachten und dafs er im Gefühl eigener Kraft der göttlichen Uebermacht vergessen kann, dasjenige Bewufstseyn, in welchem wir oben die Seele der Gottesfurcht gefunden haben, vollends zu Grunde gegangen, das Bewufstseyn nämlich von der göttlichen, alles Menschliche weit überragenden Macht und Herrlichkeit. Die Feindschaft gegen die Gottheit mufs nicht blos ohnmächtiges Murren bleiben; sie kann zur That werden; der stolze Mensch wird des Gottes persönlicher Feind und Widerpart.

22. So steht es im religiösen Bewufstseyn des homerischen Menschen mit dem Analogon dessen, was das Christenthum Liebe zu Gott nennt. Nun

*) Von dem Mythus handeln unter andern Schwenck in den etymol.-mythol. Andeutungen p. 223 und Welcker im Anhang p. 313 ff.; eine andere Deutung giebt Heffter in Jahn's NJbb. Bd. XVI, p. 60 ff..

stand aber in den bisher erörterten Verhältnissen der Mensch in unmittelbarer Beziehung zur Gottheit; in mittelbare geräth er mit ihr durch sein Verhältniss zu den andern Menschen, da dasselbe just in seinen bedeutendsten Gestaltungen gleichfalls auf religiöser Grundlage ruht. In dieser Sphäre betrachten wir den Menschen sowohl in den allgemein socialen Verhältnissen, in denen Individuum lediglich dem Individuum gegenüber steht, als auch in den speciellen, in welchen das Individuum, der bloſsen Einzelnheit entkleidet, aufgenommen und emporgehoben ist in den Bereich der sittlichen Institute, welche dem Leben des Menschen, wie Boden und Bedeutung, so Schranken und Zucht, mit diesen aber auch Schirm und Garantie schaffen.

23. Die Macht, von welcher die sittliche Gesinnung des homerischen Menschen im Ganzen bestimmt wird, ist mit einem Worte das Gewissen, welches sich nach Od. *β*, 64 ff. erstlich in dem eigenen sittlichen Gefühl äuſsert, das sich über das Unrecht empört und entrüstet, zweitens in der Scheu vor den andern Menschen, vor dem objektiven sittlichen Gesammtbewuſstseyn, drittens in der Furcht vor dem göttlichen Zorn. Zu den versammelten Ithakesiern sagt dort Telemach: *νεμεσσήθητε καὶ αὐτοί, ἄλλους τ᾽ αἰδέσθητε περικτίονας ἀνθρώπους, οἳ περιναιετάουσι· θεῶν δ᾽ ὑποδείσατε μῆνιν, μήτι μεταστρέψωσιν, ἀγασσάμενοι κακὰ ἔργα.* Vergl. hiemit vor der Hand Od. *ι*, 269: *ἀλλ᾽ αἰδεῖο, φέριστε, θεούς· ἱκέται δέ τοί εἰμεν* coll. v. 274, wo der Cyclope erwiedert: *νήπιος εἶς, ὦ ξεῖν᾽, ἢ τηλόθεν εἰλήλουθας, ὅς με θεοὺς κέλεαι ἢ δειδίμεν ἢ ἀλέασθαι·* ferner Od. *α*, 263: *ἀλλ᾽ ὁ μὲν οὔ οἱ δῶκεν* (das Gift zu den Pfeilen), *ἐπεί ῥα θεοὺς νεμεσίζετο αἰὲν ἐόντας.* Denn die Götter werden, wie wir oben p. 31 gesehn, als die Beschirmer und Garanten des Rechts anerkannt (Od. *ξ*, 84: *δίκην τίουσι καὶ αἴσιμα ἔργ᾽ ἀνθρώπων*), so daſs die vom natürlichen Gewissen erzeugte Got-

tesfurcht stets von der Ehrfurcht begleitet ist, welche menschlichen Rechten und Satzungen gebührt. Der Fromme ist zugleich der Gerechte, der jedem das Seine giebt, der den Rechtszustand faktisch anerkennt, den die politisch-bürgerliche Kultur der homerischen Menschheit geschaffen, welcher Zustand aber durchaus nicht von menschlicher Reflexion oder Uebereinkunft, sondern von göttlicher Stiftung hergeleitet wird. Mit andern Worten: es ist der charakteristische Standpunkt der homerischen Ethik, dafs die Sphären des Rechts, der Sittlichkeit und Religiosität bei dem Dichter durchaus noch nicht auseinander fallen, so dafs der Mensch z. B. *δίκαιος* seyn könnte ohne *θεουδὴς* zu seyn, sondern in unentwickelter Einheit beisammen sind. Od. ζ, 119 ff.: *ὤ μοι ἐγώ, τέων αὖτε βροτῶν ἐς γαῖαν ἱκάνω; ἦ ῥ᾽ οἵγ᾽ ὑβρισταί τε καὶ ἄγριοι, οὐδὲ δίκαιοι, ἦε φιλόξεινοι καί σφιν νόος ἐστὶ θεουδής**);

24. Hieraus folgt, was sich im Verlauf unserer Darstellung zeigen wird, dafs die schönsten ethischen Erscheinungen bei dem Dichter in den Verhältnissen vorkommen, welche als die göttlich gestifteten substantiellen Grundlagen des Lebens eine heiligende, sittigende Kraft in sich tragen, so wie denn umgekehrt als der höchste Frevel gilt, was diese Grundbedingungen menschlicher Existenz zu zerstören droht, — dafs aber hinwiederum überall, wo der Mensch nicht vom Geist eines sittlichen Instituts, einer als göttlich anerkannten Satzung beseelt und gehalten wird, die natürliche Selbstsucht schrankenlos wirkt, weil sie nicht gezügelt ist durch Erkenntniss göttlicher Heiligkeit. So wie es in dem unmittelbaren Verhältniss des Menschen zur Gottheit nicht zur Liebe kommen konnte, weil der Mensch

*) Ueber das der Odyssee eigenthümliche *θεουδὴς* vgl. Nitzsch. II. 105.

auch in den Göttern keine Liebe voraussetzt, so kommt es auch in Absicht auf die ethische Gesinnung zu keiner durchgreifenden Heiligung der Sinne und Gedanken, weil in dieser Hinsicht die Götter selbst nicht heilig sind. Weil nun aber demzufolge die Kultur des Gewissens der Natürlichkeit des Menschen da, wo er keine der bezeichneten sittlichen Schranken fühlt, auch keinen Zwang aufnöthigt, sondern ihn frei gewähren lässt, so findet auch kein heuchlerisches Verdecken und Bemänteln unsittlicher Leidenschaften oder Zustände statt, sondern es herrscht in dieser Hinsicht eine aufserordentliche Ehrlichkeit. Höchst bedeutsam ist es, dafs gerade derjenige Held, der am wenigsten geneigt ist seine Natur zu bezwingen, Il. *ι*, 312 das grofse Wort ausspricht: *ἐχθρὸς γάρ μοι κεῖνος ὁμῶς Ἀΐδαο πύλῃσιν, ὅς χ᾽ ἕτερον μὲν κεύθῃ ἐνὶ φρεσὶν, ἄλλο δὲ εἴπῃ.* Mehr oder weniger ist diese Wahrhaftigkeit ein Charakterzug aller homerischen Helden; vgl. Od. *ρ*, 15, wo Telemach als Grundsatz ausspricht: *ἦ γὰρ ἐμοὶ φίλ᾽ ἀληθέα μυθήσασθαι*, Od. *γ*, 328: *ψεῦδος δ᾽ οὐκ ἐρέει· μάλα γὰρ πεπνυμένος ἐστίν* (Menelaos), sodann Od. *ξ*, 156, wo Odysseus sagt: *ἐχθρὸς γάρ μοι κεῖνος ὁμῶς Ἀΐδαο πύλῃσιν γίγνεται, ὃς πενίῃ εἴκων ἀπατήλια βάζει·* wogegen es Od. *ρ*, 66 von den frevelnden Freiern heifst: *ἀμφὶ δέ μιν (Τηλέμαχον) μνηστῆρες ἀγήνορες ἠγερέθοντο, ἔσθλ᾽ ἀγορεύοντες, κακὰ δὲ φρεσὶ βυσσοδόμευον·* ingleichen *σ*, 168 von denselben: *οἵτ᾽ εὖ μὲν βάζουσι, κακῶς δ᾽ ὄπιθεν φρονέουσιν.* Dieser Wahrhaftigkeit geschieht dadurch kein Eintrag, dafs sie die Nothlüge, die dem Andern nicht schadet (Odysseus z. B. in Od *ι*, 281; *ν*, 254 coll. *λ*, 455; *τ*, 203) und die zur Prüfung und Versuchung Anderer verstellte Rede kennen (Agamemnon Il. *β*, 73: *πρῶτα δ᾽ ἐγὼν ἔπεσιν πειρήσομαι*, nämlich die *λαοὶ Ἀχαιῶν*, in Absicht auf ihre Geneigtheit den Krieg gar durchzufechten; er setzt aber sogleich hinzu: *ἣ θέμις ἐστίν*, wodurch er sich gleich-

sam gegen den Schein der Unredlichkeit verwahrt). Die Stelle von Autolykos, des Odysseus Grofsvater, ὃς ἀνθρώπους ἐκέκαστο κλεπτοσύνῃ θ' ὅρκῳ τε Od. τ, 395, der aber gleichwohl ἐσθλὸς genannt wird, widerspricht dem Gesagten nur scheinbar. Denn dessen Verschmitztheit wird in den Worten: θεὸς δέ οἱ αὐτὸς ἔδωκεν, Ἑρμείας, als ein ungewöhnliches, ihm besonders verliehenes Talent dargestellt, und beweist die Regel als Ausnahme. Auch wird sie nur von Seiten des in ihr sich zeigenden Witzes und Verstandes gerühmt.

24 b. Der Wille, wahrhaftig zu seyn, nimmt einen religiösen Charakter an im Schwur*). Dieser besiegelt bei dem Dichter die Aussage der Wahrheit entweder so, dafs er die Gewifsheit dieser Aussage einer andern über allen Zweifel erhabenen Gewifsheit gleichstellt, wie denn Achilleus Il. α, 234 ff. den „grofsen Eid" schwört, die Achäer würden ihn dereinst noch schmerzlich vermissen, so wahr das Scepter in seiner Hand nicht mehr ausschlagen werde, — oder so, dafs die Gottheit zum Schwurzeugen in der Absicht gemacht wird, um im Fall' eines Meineides ihre Strafe auf den Schuldigen herabzurufen. Mit letzterer Form verbindet sich nicht selten eine testificatio von unpersönlichen, einer Strafvollstreckung am Meineidigen nicht fähigen Dingen, welche jedoch dem Schwörenden heilig sind; so dafs sich also drei Schwurformeln, von denen aber die zweite nicht für sich allein vorkommt, unterscheiden lassen: a) so wahr dies oder jenes ist, b) so wahr mir dies oder jenes heilig ist, c) so wahr ich als Meineidiger der Strafe der Götter verfallen seyn will. Das einzige von der ersten Formel beim Dich-

*) Vgl. Caroli Putsche commentatt. Hom. Spec. I. De vi et natura juramenti Stygii et de illustrando inde vocabulo ἀάατος p. 5 ff. (eine sehr verdienstliche Monographie, der wir, jedoch mit einigen Abweichungen, folgen).

ter vorkommende Beispiel haben wir angeführt. Hier wird weder ein Faktum noch eine Zusage beschworen, sondern eine Prophezeiung, für deren Erfüllung einzustehn durch Herabrufung göttlicher Strafe auf sein Haupt, im Falle sie nicht eintreffen werde, Achilleus kein Interesse hat. Die dritte Formel findet sich in verschiedenen Gestalten, sowohl affirmativ als negativ. Ersteres z. B. Il. *κ*, 329: *ἴστω νῦν Ζεὺς αὐτὸς, ἐρίγδουπος πόσις Ἥρης, μὴ μὲν τοῖς ἵπποισιν ἀνὴρ ἐποχήσεται ἄλλος Τρώων· η*, 411: *ὅρκια δὲ Ζεὺς ἴστω, ἐρίγδουπος πόσις Ἥρης.* Vgl. den schon oben p. 75 angeführten Schwur Agamemnon's Il. *τ*, 258, besonders aber desselben Eid Il. *γ*, 276, wo nach Anrufung des Zeus und Helios, der Flussgötter und der Erde und der unterirdischen Götter deren Aller Zeugschaft und Garantie ganz ausdrücklich mit den Worten in Anspruch genommen wird: *ὑμεῖς μάρτυροι ἔστε, φυλάσσετε δ' ὅρκια πιστά* (280). In der negativen Formel, wie wir sie lesen Il. *ψ*, 43: *Οὐ μὰ Ζῆν', ὅστις τε θεῶν ὕπατος καὶ ἄριστος, οὐ θέμις ἐστὶ λοετρὰ καρήατος ἆσσον ἱκέσθαι* (vgl. *α*, 86), scheint *οὐ* die folgende Negation zu präcipiren, *μὰ* dagegen nach Putsche's Vermuthung ursprünglich *μὴ* gewesen und *μὴ Ζῆνα* elliptisch gesagt zu seyn etwa für *μὴ Ζῆν' ἵλαον ἔχοιμι. Ναὶ μὰ* wäre dann nicht sowohl in *ναὶ μὰ Δία* als in Formeln wie *ναὶ μὰ τόδε σκῆπτρον* aus einer Verdunklung des ursprünglichen Gebrauchs zu erklären.

Die mit der dritten verbundene und durch eine gewisse Breviloquenz in eine Construktion zusammengefasste zweite Formel findet sich z. B. Od. *ρ*, 155: *ἴστω νῦν Ζεὺς πρῶτα θεῶν, ξενίη τε τράπεζα ἱστίη τ' Ὀδυσῆος ἀμύμονος, ἣν ἀφικάνω, ὡς ἤτοι Ὀδυσεὺς ἤδη ἐν πατρίδι γαίῃ* (vgl. Od. *ξ*, 158; *τ*, 303; *υ*, 230); wir lösen diese Worte folgendermassen auf: so wahr mich Zeus strafe, wenn ich lüge, und so heilig mir Odysseus' gastlicher Tisch und Heerd ist. Hieher rechnen wir auch Od. *υ*, 339: *οὐ μα Ζῆν', Ἀγέλαε,*

καὶ ἄλγεα πατρὸς ἐμοῖο, ὅς που τῆλ' Ἰθάκης ἢ ἔφθιται ἢ ἀλάληται, οὔτι διατρίβω μητρὸς γάμον, in welcher Stelle der affirmative und negative Ausdruck des Schwures vereinigt ist: möge Zeus mir falls ich lüge nicht gnädig seyn und so heilig mir das Leiden meines Vaters, d. i. mein Vater in seinem Leiden ist, ich hindere die Heurath meiner Mutter nicht.

Von den Strafen des Meineids, den irdischen und den zukünftigen in der Unterwelt, kann nicht hier die Rede seyn (doch vergl. man wenigstens Il. δ, 158 ff. und γ, 278 ff.); hieher gehört nur die im Rituale des hochfeierlichen Schwures auf dieselben hindeutende Symbolik. Dafs stehend (Il. τ, 175), mit gen Himmel gewendeten Augen (ib. 257) und emporgehobenem Scepter (Il. κ, 321; η, 412) geschworen wurde, versteht sich von selbst, da der Schwur als Anrede der Götter dem Gebete verwandt ist; schon bedeutsamer ist es, wenn der Schwörende durch Berührung eines den unsichtbaren Gott, bei dem er schwört, gleichsam sichtbar vertretenden Gegenstandes sich der Macht des Gottes völlig anheim giebt, wie denn Antilochos, um bei Ποσειδῶν ἵππιος zu schwören, die Hand auf seine Rosse legen soll (Il. ψ, 584; vgl. oben p. 76). Am bedeutsamsten aber ist, dafs die Schwurhandlung gipfelt im Opfer und in der Libation, von denen diese der Dichter selbst für symbolisch erklärt Il. γ, 299 ff.: ὁππότεροι πρότεροι ὑπὲρ ὅρκια πημήνειαν, ὧδέ σφ' ἐγκέφαλος χαμάδις ῥέοι, ὡς ὅδε οἶνος, αὐτῶν καὶ τεκέων, ἄλοχοι δ' ἄλλοισι δαμεῖεν· bei jenem das Opferthier nicht verbrannt, sondern ins Meer geworfen wird, „den Fischen zum Frafs“ (Il. τ, 268). Wozu dieser ganz abnorme Ritus, wenn nicht zur Symbolisirung der höchsten denkbaren Strafe, die der Meineidige verwirkt haben will? Putsche vergleicht p. 16 sehr passend Liv. 1, 24.

Da der Schwur, den Götter schwören, bei dem Dichter blos ein Reflex des menschlichen ist, so wird

man die an sich freilich nicht hieher gehörige Einschaltung des Wenigen, was wir darüber zu sagen haben, entschuldigen. Abgesehen von der starken Affirmation, welche Zeus seiner Zusage durch Neigen des Hauptes giebt und in dieser Art von Bekräftigung durch eine Handlung seiner selbst gleichsam auch bei sich selber schwört, also davon abgesehen würden die Götter nicht schwören können, wenn es nicht erstlich etwas für sie Heiliges, und zweitens eine Macht gäbe, der sie sich fürchteten anheimzufallen, und wenn sie nicht endlich das grofse Weltganze als etwas über den einzelnen Gott Erhabenes anerkennen müssten. In dem feierlichsten Götterschwur, der bei dem Dichter vorkommt, Il. *o*, 36 ff. schwört Here bei der Erde, dem Himmel und dem Wasser der Styx, bei Zeus' Haupt und dem gemeinschaftlichen Ehebett. Zuerst nennt sie die drei Theile des Weltganzen, deren letztem angehören zu müssen der Gott so sehr fürchtet, dafs der Schwur bei der Styx ὅρκος μέγιστος καὶ δεινότατος (v. 38) genannt wird (vgl. oben p. 39), hierauf die Person des Gemahls und ihr Verhältniss zu ihm, und vereinigt somit das Ehrwürdigste, Furchtbarste und Heiligste, was sie kennt, in einer Schwurformel, während anderwärts der Schwur bei der Styx, Od. *κ*, 299 vorzugsweise μακάρων μέγας ὅρκος genannt, für sich allein schon ausreicht, den Gott zu binden. Ueber Il. *ξ*, 271 vgl. p. 76. Die Vorstellung von der Furchtbarkeit und Unverletzlichkeit dieses Eides scheint bei dem Dichter so grofs gewesen zu seyn, dafs der Gedanke an einen wirklich bei der Styx geschworenen Meineid, folglich die Frage nach der Bestrafung desselben und nach dem Vollzieher der Strafe gar nicht aufkam. Diese wurde erst von späterer Reflexion aufgeworfen und beantwortet (Hes. Theog. 795 ff.). Aber in keinem Falle passt zu Homer's Weltanschauung Putsche's Vorstellung von der Verstofsung des Meineidigen in den Tartaros; denn

dort ist man eingekerkert, und zwar lebendig (Il. ξ, 271 ff.), nicht aber todt oder in todtenähnlichem Zustand; und wenigstens darein müfste der bei der Styx meineidige Gott gerathen, wenn dieser Eid einen Sinn haben soll.

25. Der Sinn für Wahrhaftigkeit steht in unmittelbarer Verbindung mit jenem nackten Hervortreten der Leidenschaften *), welche ihre eigentliche Sphäre haben in den profanen Verhältnissen des Menschen zum Menschen, in welchen die Natur den meisten Raum hat sich hervorzuthun. Die Frage, die wir analog der bereits erörterten von der Liebe des Menschen zur Gottheit aufwerfen müssen, ist demzufolge die nach der Liebe der Menschen untereinander, wie sie sich ausspricht in rein persönlichen Verhältnissen. Der Dichter giebt uns Stoff an die Hand zu reden von Zorn und Versöhnung, von Unbarmherzigkeit und Schonung, von Rachsucht und Vergebung.

Δύςζηλοι γάρ τ' εἰμὲν ἐπὶ χθονὶ φῦλ' ἀνθρώπων sagt Odysseus Od. η, 307, was Alkinoos nicht als Sentenz bestreitet, sondern nur auf sich nicht angewendet wissen will (309: *ξεῖν', οὔ μοι τοιοῦτον ἐνὶ στήθεσσι φίλον κῆρ μαψιδίως κεχολῶσθαι· ἀμείνω δ' αἴσιμα πάντα*). Vgl. Il. σ, 108: *χόλος, ὅςτ' ἐφέηκε πολύφρονά περ χαλεπῆναι· ὅςτε πολὺ γλυκίων μέλιτος καταλειβομένοιο ἀνδρῶν ἐν στήθεσσιν ἀέξεται, ἠΰτε καπνός·* ferner Il. ι, 553: *χόλος, ὅςτε καὶ ἄλλων οἰδάνει ἐν στήθεσσι νόον πύκα περ φρονεόντων.* So finden wir denn die homerischen Helden sehr zum Zorne geneigt. Jedermann weifs, wie Kalchas der Pest Ursache nicht eher angeben will, als bis ihm Achilleus Schutz gelobt gegen Agamemnon's ungerechtes Zürnen, das er ohne Weiteres voraussetzt, ja, wenn der König auch den Ausbruch der

*) Zelter sagt einmal in einem Brief an Göthe: Napoleon, den ich für wahr halte, da er sich keine Gewalt anzuthun brauchte.

Leidenschaft momentan bezwingen sollte, gleichwohl als Groll für die Zukunft fürchtet. Jedermann kennt ferner die Verwirklichung dieser Besorgniss (Il. *α*, 103 ff.), den Hader der Fürsten, und wie sich aus diesem Achilleus' *μῆνις* entwickelt, die er nicht eher aufgiebt, als bis sein Ich von Hektor viel tiefer verwundet wird, als es von Agamemnon verletzt worden war. Achilleus fährt auf, als der edel aufgenommene Priamos hinsichtlich der Auslieferung der Leiche dringlich wird; Il. *ω*, 559; 568: *τῷ νῦν μή μοι μᾶλλον ἐν ἄλγεσι θυμὸν ὀρίνῃς· μή σε, γέρον, οὐδ᾽ αὐτὸν ἐνὶ κλισίῃσιν ἐάσω καὶ ἱκέτην περ ἐόντα, Διὸς δ᾽ ἀλίτωμαι ἐφετμάς.* Hinwiederum müssen die Diener Hektor's hinauszutragende Leiche vor Priamos verbergen, *ὡς μὴ Πρίαμος ἴδοι υἱόν· μὴ ὁ μὲν ἀχνυμένῃ κραδίῃ χόλον οὐκ ἐρύσαιτο, παῖδα ἰδών, Ἀχιλῆϊ δ᾽ ὀρινθείη φίλον ἦτορ, καί ἑ κατακτείνειε.* Vgl. auch in Bezug auf Achilleus Il. *λ*, 653. Ingleichen heifst es aus politischen Rücksichten von Aeneas Il. *ν*, 460: *αἰεὶ γὰρ Πριάμῳ ἐπεμήνιε δίῳ.* Antilochos selbst, der *φίλος ἑταῖρος* des Achilleus, bricht gegen diesen bis zur Drohung, einen Kampf mit Jedwedem bestehen zu wollen, heraus, als sein Meister Miene macht, ihm widerrechtlich einen Kampfpreis zu entziehn; Il. *ψ*, 543: *ὦ Ἀχιλεῦ, μάλα τοι κεχολώσομαι, αἴ κε τελέσσῃς τοῦτο ἔπος κ. τ. λ.* v. 553: *τὴν δ᾽ ἐγὼ οὐ δώσω· περὶ δ᾽ αὐτῆς πειρηθήτω, ἀνδρῶν ὅς κ᾽ ἐθέλῃσιν ἐμοὶ χείρεσσι μάχεσθαι.* Selbst Odysseus, der vielerfahrene, dem sein Grofsvater zum Denkmal eigener Gemüthsart den Namen des Zornigen gab (Od. *τ*, 407: *πολλοῖσιν γὰρ ἔγωγε* sc. *Αὐτόλυκος ὀδυσσάμενος τόδ᾽ ἱκάνω, ἀνδράσιν ἠδὲ γυναιξὶν ἀνὰ χθόνα πουλυβότειραν*), kann den Zorn weder gegen den Gefährten Eurylochos, der sich seinem Willen in Circe's Behausung zu gehen widersetzt (Od. *κ*, 438 ff.), noch gegen den Phäaken Euryalos bezwingen, als dieser Od. *θ*, 158 gegen des Fremdlings Kampffertigkeit Zweifel erhebt; vgl. 178:

ὤρινάς

ὤρινάς μοι θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι φίλοισιν, εἰπὼν οὐ κατὰ κόσμον κ. τ. λ.. Der alte Priamos ist zorniger König gegen die Troer Il. ω, 239 ff. und zorniger Vater ib. 253, so mild und gütig er auch gegen die unheilvolle Schwiegertochter ist (ω, 770). Ja selbst der sanfte Nestor kann heftig zürnen, wenn es seinen Willen durchzusetzen gilt; Od. ο, 212: οἷος ἐκείνου θυμὸς ὑπέρβιος, οὔ σε μεθήσει ff..

26. Dieser Zornmüthigkeit und Unversöhnlichkeit gegenüber erkennt das Gewissen des hom. Menschen den Edelmuth einer versöhnlichen Gesinnung an. Mit einer Art von sittlichem Grauen wendet sich Patroklos von Achilleus' Groll gegen die Danaer weg (Il. π, 30: σὺ δ' ἀμήχανος ἔπλευ, Ἀχιλλεῦ· μὴ ἐμέ γ' οὖν οὗτός γε λάβοι χόλος, ὃν σὺ φυλάσσεις). Das schlechte Fechten der Achäerhelden von einem Zorne gegen den Atriden herleitend ruft Il. ν, 115 in Kalchas' Gestalt Poseidon: ἀλλ' ἀκεώμεθα θᾶσσον· ἀκεσταί τοι φρένες ἐσθλῶν· cf. ο, 203: στρεπταὶ μέν τε φρένες ἐσθλῶν. Sühne des Beleidigten ist Pflicht eines Jeden (Od. θ, 396), sogar des Königs; Il. τ, 179: αὐτὰρ ἔπειτά σε (den Achilleus) δαιτὶ ἐνὶ κλισίῃς ἀρεσάσθω πιείρῃ, ἵνα μήτι δίκης ἐπιδευὲς ἔχῃσθα· — οὐ μὲν γάρ τι νεμεσσητὸν, βασιλῆα ἄνδρ' ἀπαρέσσασθαι, ὅτε τις πρότερος χαλεπήνῃ. Demgemäfs sagt Agamemnon zu dem ungerecht beleidigten Odysseus Il. δ, 362: ἀλλ' ἴθι, ταῦτα δ' ὄπισθεν ἀρεσσόμεθ', εἴ τι κακὸν νῦν εἴρηται· τὰ δὲ πάντα θεοὶ μεταμώνια θεῖεν. Vgl. Il. ζ, 526. Darum sühnt auch Antilochos den zürnenden Menelaos durch freiwillige Herausgabe des diesem nicht redlich abgewonnenen Preises und zwar mit den schönen Worten (Il. ψ, 594): ich will dir lieber noch etwas Anderes dazu geben, ἢ σοίγε, Διοτρεφὲς, ἤματα πάντα ἐκ θυμοῦ πεσέειν καὶ δαίμοσιν εἶναι ἀλιτρός. Doch bedürfen wir solcher einzelnen Belege kaum, da ja die Lehre von der Versöhnlichkeit vom Dichter selbst so zu sagen theoretisch behandelt wird in Phoinix Rede an Achil-

leus Il. ι, 496 ff. In diesen unvergleichlichen Versen wird als Motiv zu versöhnlicher Gesinnung fürs erste die Versöhnbarkeit der Götter angegeben, deren Persönlichkeit doch unendlich mehr berechtigt sey, eine Beleidigung hoch anzuschlagen (woraus, wie wir aufs neue bemerken, aufs deutlichste hervorgeht, wie sehr die sittlichen Forderungen, die man an die Menschen stellt, von der den Göttern zugeschriebenen Gesinnung bedingt sind). Deren Beispiel aber mufs um so mehr wirken, als sie ihre Gesinnung auch darin bethätigen, dafs Zeus die reuigen Abbitten, welche das von der Bethörung gestiftete Böse hinterher wieder gut zu machen suchen, unter seinen eigenen Schutz und Schirm genommen hat, und den Unversöhnlichen, der sie verachtet, straft. Dies wird ausgedrückt in der Allegorie von den *λιταῖς*, den Töchtern des Zeus, welche in unschöner Gestalt der rasch vorangeeilten Ate nachhinken, und über den Frevler, der sie verachtet, die Strafe von Zeus erflehen, dafs die Ate, welche früher den Beleidiger bethört hat, nunmehr zu ihm, dem unversöhnlichen Beleidigten, übergehe. Dies scheint mir der Sinn zu seyn von dem durch seine Stellung als gegensätzlich bezeichneten *τῷ Ἄτην ἅμ᾽ ἕπεσθαι*, ut hunc vicissim sequatur Ate. Ja, fährt der Dichter fort, der Beleidiger erwirbt sich durch geleistete Genugthuung sogar ein Recht auf Verzeihung, insbesondere wenn er bedeutende Männer als Vermittler schickt. Diese Pflicht der Versöhnlichkeit wird aber von der gesammten alten Heroenwelt anerkannt (v. 524: *οὕτω καὶ τῶν πρόσθεν ἐπευθόμεθα κλέα ἀνδρῶν ἡρώων, ὅτε κέν τιν᾽ ἐπιζάφελος χόλος ἵκοι· δωρητοί τε πέλοντο, παράῤῥητοί τ᾽ ἐπέεσσι*), was der Dichter mit Meleagros' Beispiel ausführlich belegt.

27. Allein nach demjenigen, was oben p. 34 ff. über die rachsüchtige, unversöhnliche Gemüthsart der Götter zu berichten war, kann es nicht Wunder nehmen, dafs furchtbare Aeufserungen von Rache-

durst, ja Hafs bis nach dem Tode noch bei den Menschen ebenfalls vorkommen. Zeus' Wort von Here's Zorn gegen Priamos und die Troer, dafs sie diese vor Hafs wohl roh verschlingen könnte (Il. *δ*, 34 ff.), findet eine merkwürdige Analogie in der Aeusserung Hekabe's Il. *ω*, 212: *τοῦ* (des Achilleus) *ἐγὼ μέσον ἧπαρ ἔχοιμι ἐσθέμεναι προσφῦσα· τότ' ἄντιτα ἔργα γένοιτο παιδὸς ἐμοῦ*, mit welcher bestialischen Rachewuth gleichfalls sehr merkwürdig das gleich folgende Motiv derselben contrastirt, welches darin besteht, dafs Hektor als Held im Kampfe für das Vaterland gefallen sey. Ergreifend ist ferner das Schweigen des Ajas in der Unterwelt, der von dem mit edelster Anerkennung des Beleidigten um Versöhnung bittenden Odysseus unversöhnlich sich abkehrt Od. *λ*, 541 — 564.

28. Diese Unversöhnlichkeit zeigt sich im Kriege, da wo Schonung irgend einer Art strategisch möglich ist, aber versagt wird, als Unbarmherzigkeit. Hier wie dort wird der Grund des feindseligen Gegensatzes als ein absoluter, jeder Vermittlung und Sühnung unfähiger gefasst, und zwar nach willkürlicher Schätzung des verletzten Individuums. Das Kriegsrecht erlaubt, den Feind, der sich gefangen giebt, zu schonen und für Lösegeld frei zu lassen. Als dies Menelaos gegen den Troer Adrestos Il. *ζ*, 51 in Ausübung bringen will, kommt Agamemnon, und stellt ihm, was ein Troer an ihm gefrevelt, als eine jede Sühnung verschmähende, nur durch Untergang des ganzen Volkes zu büfsende That vor (v. 58: *μηδ' ὅντινα γαστέρι μήτηρ κοῦρον ἐόντα φέροι, μηδ' ὃς φύγοι· ἀλλ' ἅμα πάντες Ἰλίου ἐξαπολοίατ' ἀκήδεστοι καὶ ἄφαντοι*). Und der Dichter fügt ein Urtheil bei: *ὣς εἰπὼν ἔτρεψεν ἀδελφειοῦ φρένας ἥρως αἴσιμα παρειπών.* Was den Atriden des Paris That, ist dem Achilleus Patroklos' Tödtung. Zu Priamos' Sohn Lykaon, der gegen ihn sogar ein Recht als *ἱκέτης* geltend machen will (Il. *φ*,

74 ff.) und um Schonung fleht, sagt er v. 99: *νήπιε, μή μοι ἄποινα πιφαύσκεο μηδ' ἀγόρευε. Πρὶν μὲν γὰρ Πάτροκλον ἐπισπεῖν αἴσιμον ἦμαρ, τόφρα τί μοι πεφιδέσθαι ἐνὶ φρεσὶ φίλτερον ἦεν Τρώων, καὶ πολλοὺς ζωοὺς ἕλον ἠδ' ἐπέρασσα· νῦν δ' οὐκ ἔσθ', ὅςτις θάνατον φύγῃ — καὶ πάντων Τρώων, πέρι δ' αὖ Πριάμοιό γε παίδων.* Darum als Hektor, dessen Feindschaft dem Krieger, nicht der Person gilt, von gütlichem Vertrage vor dem Entscheidungskampfe spricht, dafs nämlich der Sieger den gefallenen Feind zur Bestattung herausgeben solle, vergleicht er s e i n e Feindschaft gegen Hektor der ewigen Naturfeindschaft zwischen Löwen und Menschen, zwischen Wölfen und Lämmern, und stöfst des erlegenen, mit dem Tode ringenden Troerhelden Flehn um Bestattung mit den Worten zurück (Il. *χ*, 345): *μή με, κύον, γούνων γουνάζεο, μηδὲ τοκήων. Αἲ γάρ πως αὐτόν με μένος καὶ θυμὸς ἀνείη, ὤμ' ἀποταμνόμενον κρέα ἔδμεναι, οἷά μ' ἔοργας· ὣς οὐκ ἔσθ', ὃς σῆς γε κύνας κεφαλῆς ἀπαλάλκοι,* eine Drohung, die er, so gut er die zwölf Troerjünglinge dem Patroklos zur Sühne schlachtet (Il. *ψ*, 20; 175), verwirklichen würde, wenn nicht unter der Götter Vermittlung, welche sein schnöder Grimm gegen den edlen Helden zum Theil aufs äufserste empört (Il. *ω*, 40; 113 ff.), Priamos' persönliche Erscheinung sein Herz erweichte.

29. Was dem Feinde gegenüber Unbarmherzigkeit ist, erscheint gegen den Verbrecher als scharfes Recht, da, wo das Verbrechen den Personen nach weit ausgedehnt wird, beinahe als Grausamkeit. Des Odysseus ungetreue Mägde, der Ziegenhirte Melanthios, der gemartert wird, bevor er stirbt, erleiden, was ihre Thaten werth sind (Od. *χ*, 462 ff.). Härter ist, dafs der *θυοσκόος* der Freier, Leiodes, des Verdachtes wegen sterben mufs, als hab' er im Dienste der Freier oft um des Odysseus Ausbleiben gebetet (ib. 320 ff.), so wie auch Il. *λ*, 130 ff., unter

gleichen Umständen, wie in Il. ζ, 45 ff., des Troers Antimachos Schuld, der an Menelaos und Odysseus als Gesandten in Ilios das Völkerrecht zu brechen gerathen, an seinen Söhnen Peisandros und Hippolochos durch Verweigerung des Pardon's gestraft wird. Mit diesen Bestrafungen vergleiche man die Verschonung des Sängers Phemios und des Heroldes Medon, die beide gleich Leiodes den Freiern gedient, jener gezwungen, dieser mit einiger Treue gegen das Königshaus, während Leiodes, dem Frevel gram und selbst rein, von Amtswegen am Hausherrn gesündigt hat (Od. χ, 310 — 360).

30. Oben haben wir die Versöhnlichkeit auf religiöser Grundlage ruhen sehn; derselbe Fall ists mit der Barmherzigkeit und Schonung. Zu den oben §. 26 angeführten Stellen fügen wir noch das schöne Wort des Eumaios (Od. ξ, 388) zu dem nicht erkannten Odysseus, der ihm, wie er glaubt, mit Lügen gastliche Sorgfalt abschmeicheln wolle: *οὐ γὰρ τοὔνεκ' ἐγώ σ' αἰδέσσομαι οὐδὲ φιλήσω, ἀλλὰ Δία ξένιον δείσας αὐτόν τ' ἐλεαίρων*, wo das religiöse Motiv der Schonung vom natürlich-menschlichen begleitet ist, wie in den Worten des Priamos zu Achilleus Il. ω, 503: *ἀλλ' αἰδεῖο θεούς, Ἀχιλεῦ, αὐτόν τ' ἐλέησον μνησάμενος σοῦ πατρὸς κ. τ. ἑ.*. Das *σεβάσσατο γὰρ τόγε θυμῷ*, womit der Dichter den Grund angiebt, aus welchem Il. ζ, 167 Proitos den Bellerophon geschont, ib. 417 Achilleus den erschlagenen König Eetion nicht auch der Rüstung beraubt, heifst gleichfalls nichts Anderes, als: das verbot ihm sein Gewissen.

31. Nicht mehr dem Einzelnen blos als Einzelnem steht der Mensch dem Menschen dann gegenüber, wenn Stand und Verhältniss Anspruch auf Pietät begründet. Dies ist schon der Fall bei der Freundschaft, welche, wenn auch auf natürliche Neigung basirt, doch darin sich als geheiligtes, blofser Willkürlichkeit entnommenes Verhältniss erweist, dafs

es dem älterlichen und geschwisterlichen gleichgestellt wird. Achilleus sagt Il. τ, 321, daſs selbst seines Vaters Peleus Tod ihm kein gröſseres Unglück gewesen wäre, als der des Patroklos, und will sogar im Hades des Freundes nicht vergessen Il. χ, 389; vom eben gefallenen Lykophron sagt Ajas Il. ο, 439: *ὃν νῶϊ — ἶσα φίλοισι τοκεῦσιν ἐτίομεν ἐν μεγάροισιν*, und Od. ϑ, 585 heiſst es theoretisch vom Freunde: *οὐ μέν τι κασιγνήτοιο χερείων γίγνεται, ὅς κεν ἑταῖρος ἐὼν πεπνυμένα εἰδῇ.* Doch erscheint die dem Freunde geschuldete Pietät noch innerhalb der Sphäre der Natürlichkeit; schon im Sänger aber wird, obgleich er weder priesterlichen Charakter hat, noch geradezu „in heiliger Hut steht" (vgl. Nitzsch I. p. 191), der Gott geehrt, der ihm die Gabe des Liedes verliehn; weſshalb auch Phemios im Freiermorde dem Odysseus gegenüber zuerst seinen Stand als gottgelehrter Sänger, und dann erst seine Unschuld geltend macht (Od. χ, 345 ff.). Das Alter hat gleichfalls seine Ehre von den Göttern, wie denn Il. ψ, 787 Antilochos sagt: *εἰδόσιν ὔμμ' ἐρέω πᾶσιν, φίλοι, ὡς ἔτι καὶ νῦν ἀθάνατοι τιμῶσι παλαιοτέρους ἀνθρώπους*, und dies nach den Altersstufen durchführt. Deſshalb macht Agamemnon als Grund der von Achilleus gegen ihn zu fordernden Versöhnlichkeit nicht blos seine königliche Herrlichkeit, sondern auch die Jahre geltend, die er vor ihm voraus hat; Il. ι, 161: *καί μοι ὑποστήτω, ὅσσον βασιλεύτερός εἰμι, ἠδ' ὅσσον γενεῇ προγενέστερος εὔχομαι εἶναι.* Vgl. Il. α, 259; auch lässt sich, wenn schon mehr als an etwas Analoges, erinnern an Il. ο, 204: *οἶσθ' ὡς πρεσβυτέροισιν Ἐρινύες αἰὲν ἕπονται·* denn hier ist zunächst von Geschwistern die Rede. Edle Bescheidenheit wird von den Jünglingen gefordert, und, wenn nicht zuweilen die Thorheit der Jugend den Verstand überwältigt (Od. η, 294; ψ, 604 etc.), auch bethätigt (Diomedes Il. ξ, 112; Antilochos Il. ψ, 587 ff.; Telemachos Od. γ, 24; Pei-

sistratos ib. 43 ff.). Bedrängniss des hülflosen Alters ist Gegenstand des höchsten Mitleids (Il. ω, 488 coll. 516), und Schändung des heiligen Leichnams eines greisen Mannes von allen Kriegsereignissen das entsetzlichste (Il. χ, 71 ff.). Endlich dem Todten wird das Begräbniss durch den sonst verwirkten göttlichen Zorn garantirt (μή τοί τι θεῶν μήνιμα γένωμαι Od. λ, 73 coll. Il. χ, 358), selbst der todte Verbrecher, wenn es sonst Verhältnisse gebieten, durch einen Leichenschmaus geehrt (Od. γ, 309: ἤτοι ὃ (Orestes) τὸν κτείνας δαίνυ τάφον Ἀργείοισιν μητρός τε στυγερῆς καὶ ἀνάλκιδος Αἰγίσθοιο) *), ja

*) Wegen des Antiquarischen vgl. Helbig p. 135 ff.. Hier bemerken wir nur in der Kürze, dafs nach Il. ψ, 45 die Todtenbestattung in drei Hauptstücken besteht, erstlich in der Verbrennung des Leichnams unter Weinspenden, zu denen die abgeschiedene Seele gleichsam geladen zu werden scheint (Il. ψ, 220. 221; ein anderes Rufen ist das Od. ι, 65, wo damit, wie mit einem Lebewohl, den Gefallenen die letzte Ehre auf die unter den vorhandenen Umständen einzig mögliche Weise erzeigt wird), zweitens in der Errichtung des Grabhügels sammt der στήλη Il. π, 457 coll. Od. λ, 77, worauf das Gedächtniss des Gestorbenen bei der Nachwelt beruht, ib. 76 coll. Il. η, 87 — 91; in diesem Hügel werden auch die Gebeine des verbrannten Leichnams beigesetzt; vgl. Il. ψ, 91. 252 mit Od. ω, 72 — 84; drittens im Abschneiden des Haupthaars, welches Achilleus namentlich dem todten Patroklos in die Hand legt Il. ψ, 140 — 152; cf. 135. Die Todtenklage, das κλαίειν, begleitet entweder alle diese Handlungen als natürliche Aeufserung des Schmerzes Il. ψ, 153; 224; 252 vgl. Od. δ, 195 ff.; γ, 260, oder ist ein förmlicher und feierlicher Akt, welcher der Bestattung vorangeht, Il. ψ, 9 — 16; ω, 664; 720. In beiden Fällen wird sie vorzugsweise das γέρας θανόντων genannt. Auf die Bestattung folgt der Leichenschmaus, Il. ω, 665; 802; denn mit Fasten wird der Todte nicht betrauert, Il. τ, 225; ω, 601 ff. Eine ehrenvolle Bestattung des Anver-

sogar mit tiefem sittlichen Sinne das Frohlocken über den Tod der Verbrecher verpönt; Odysseus zu Eurykleia, welche über den Freiermord in Jubel ausbrechen will, Od. χ, 411: ἐν θυμῷ, γρηῦ, χαῖρε, καὶ ἴσχεο μηδ᾽ ὀλόλυζε· οὐχ ὁσίη, κταμένοισιν ἐπ᾽ ἀνδράσιν εὐχετάασθαι· τούςδε δὲ μοῖρ᾽ ἐδάμασσε θεῶν καὶ σχέτλια ἔργα. Freilich contrastirt hiemit das Höhnen der Gefallenen im Uebermuthe der Siegesfreude; vgl. Il. λ, 450; ν, 374; π, 745 und andere Stellen bei Helbig p. 128.

32. Die Pietät, welche in den angegebenen Sphären dem Individuum um der Gattung willen erwiesen wird, kommt demselben im Verhältniss der Ehe und Familie um des sittlichen Institutes willen zu, dessen Träger es ist; die individuelle und gesetzliche Berechtigung der Person durchdringen sich hier gegenseitig und sind zumal vorhanden. Weil aber die Ehe wesentlich auf dem Verhältniss und Verkehr der Geschlechter beruht, so sind vorab über dessen Auffassung und Behandlung bei dem Dichter einige Worte nothwendig.

33. Das Sinnliche behandelt der Dichter edel, d. h. ohne Lüsternheit wie ohne Prüderie. Wo die Motive der epischen Handlung dergleichen Erwähnungen veranlassen, scheut er den Bericht so wenig, als er ihn lockend und verführerisch macht*). In

wandten hat für die Hinterbliebenen etwas Tröstliches Od. α, 236 ff.. — Als eine besondere Verpflichtung der Gattin wird das Zudrücken der Augen des Verstorbenen erwähnt Od. λ, 425; ω, 296. — Leichenspiele und Ehrungen des Todten, wie sie Achilleus dem Patroklos durch Abschlachtung der zwölf Troerjünglinge u. d. gl. erweist, können wir als etwas Aufsergewöhnliches übergehn. Doch erinnern wir noch an die Kenotaphien Od. α, 291; δ, 584.

*) Der Vorwurf des Gegentheils, der ihm gemacht worden ist, mufs höchst ungerecht genannt werden; der ächte Homer ist einer der unschuldigsten Dichter aller Zeiten.

der ausgeführtesten Beschreibung dieser Art, in der Scene zwischen Zeus und Here Il. ξ ist durchaus kein Wort enthalten, das über die künstlerische Nothwendigkeit der Darstellung hinausgienge. Paris' Begier nach seiner Zurückkunft von dem Zweikampf Il. γ, 441 ff. ist nichts als markirte Zeichnung dieses zwischen sinnlicher und heroischer Erregbarkeit hin und her getriebenen Charakters. Und selbst die willkürlich gewählte Episode von Ares und Aphrodite Od. ϑ, über deren Aechtheit nicht unbegründete Zweifel obwalten, hat durchaus kein verfängliches Detail. Wie wenig der Dichter auf sinnliche Erregung ausgeht, beweisen die Ausdrücke, womit er dergleichen Erzählungen abschliefst; Il. ξ, 346: ἦ ῥα, καὶ ἀγκὰς ἔμαρπτε Κρόνου παῖς ἣν παράκοιτιν· τοῖσι δ' ὑπὸ χθὼν δῖα φύεν νεοθηλέα ποίην —· τῷ ἔνι λεξάσθην· Il. γ, 447: ἦ ῥα, καὶ ἄρχε λέχοσδε κιών· ἅμα δ' εἵπετ' ἄκοιτις· τὼ μὲν ἄρ' ἐν τρητοῖσι κατεύνασθεν λεχέεσσιν· Od. ϑ, 296: τὼ δ' ἐς δέμνια βάντε κατέδραθον. Man erinnere sich endlich des zarten, keuschen Ausdrucks, mit welchem die Erneuerung der Ehe Penelope's berichtet wird, Od. ψ, 296: οἱ μὲν ἔπειτα ἀσπάσιοι λέκτροιο παλαιοῦ θεσμὸν ἵκοντο.

Züchtigkeit im Wandel und ehrbare Gesinnung bei aller Aufrichtigkeit des Gefühls bethätigt sich bei des Dichters Jungfrauen und reifenden Jünglingen durchaus *). Hier ist Homer beredt, wo er schweigt; drum nennen wir billig Telemach als einen Jüngling, dem der Dichter bei männlicher Energie des Charakters, die sich vor unsern Augen entwikkelt, jungfräuliche Reinheit der Gesinnung gegeben, im Gegensatz zu den wollüstigen Freiern. Nausikaa's Scheu, das Wort Hochzeit vor dem Vater auszusprechen, die von ihr anders als nach dem Traumgesicht

*) Wo Verführungen vorkommen, sind in der Regel Götter oder Göttinnen betheiligt; z.B. Il. π, 180; ζ, 21 ff.; Od. λ, 235 ff.

motivirte Bitte um Wagen und Maulthiere, der von ihr geäufserte Tadel der Jungfrau, die vor öffentlicher Hochzeit in männlicher Umgebung erscheint (Od. ζ, 286: *καὶ δ' ἄλλῃ νεμεσῶ, ἥτις τοιαῦτά γε ῥέζοι, ἥτ' ἀέκητι φίλων πατρὸς καὶ μητρὸς ἐόντων* (d. i.: die sie hat; cf. Od. δ, 94) *ἀνδράσι μίσγηται, πρίν γ' ἀμφάδιον γάμον ἐλθεῖν*), dies Alles passt sittlich wie künstlerisch aufs schönste zur Aeufserung, welche ib. 244 den Mägden ihr Gefühl verräth: *αἲ γὰρ ἐμοὶ τοιόςδε*, d. i. der Fremde, *τοιόςδε ὢν, πόσις κεκλημένος εἴη, ἐνθάδε ναιετάων, καί οἱ ἅδοι αὐτόθι μίμνειν*. Im Contrast mit solcher sittlichen Zartheit und Scheu steht das Verlangen jener einsam im Meere wohnenden Göttinnen, Kalypso's und besonders Circe's, welche mit höchster Natürlichkeit des Helden ungescheut begehren, und zwar so, dafs Circe die Vermählung als Unterpfand des Friedens und gegenseitigen Vertrauens betrachtet (Od. κ, 296 coll. 333).

34. Räthselhaft erschien den Alten schon das Baden der männlichen Gäste, welches bekanntlich nicht blos von Sclavinnen, sondern selbst von den jungen Töchtern, auch von Frauen des Hauses besorgt wird. Man hat an Badegewänder gedacht, von denen sich aber bei dem Dichter keine Spur findet, vielmehr Gegentheiliges. Eben so glaubte man das *λοῦσε*, von edlen Frauen und Jungfrauen ausgesagt, durch ein *λοῦσαι ἐκέλευσε* deuten zu müssen, so dafs wenigstens deren Sittsamkeit unbeeinträchtigt geblieben wäre. Man konnte sich auf Od. η, 296 berufen, wo es von Nausikaa in Bezug auf Odysseus heifst: *καὶ λοῦσ' ἐν ποταμῷ*, während sie diefs Od. ζ, 210 doch ihren Mägden aufträgt. Aber Od. δ, 250 ff. befragt und badet Helene den im Bettlergewand' erkannten Odysseus gewifs allein und insgeheim, wie aus allen Umständen hervorgeht, so dafs man mit jener Erklärung nicht ausreicht. Irren wir nicht sehr,

so macht Od. κ, 360 *) wenigstens sehr viel klar. Der Gebadete sitzt wenn auch ohne Gewand decent in der Wanne, aus der er mit Haupt und Schultern herausragt. Das Wasser ist kalt. Die Bedienende hat nun aber das Geschäft aus einem Kessel mit heifsem Wasser von letzterem nach wohlthätiger Mischung ihm über Haupt und Schultern zu giefsen, was analog ist dem Verfahren beim Fufsbade; Od. τ, 386: γρηῦς δὲ λέβηθ᾽ ἕλε παμφανόωντα, τῷ πόδας ἐξαπένιζεν, ὕδωρ δ᾽ ἐνεχεύατο πουλὺ ψυχρόν· ἔπειτα δὲ θερμὸν ἐπήφυσε. Das Bekleiden mit Leibrock und Mantel, dessen gedacht wird, ist um so mehr nur von einem Hergeben der Kleidungsstücke zu verstehn, als der Bericht vom Baden in allen hierüber instruktiven Stellen regelmäfsig so lautet, wie z. B. Od. γ, 466 — 468:

αὐτὰρ ἐπεὶ λοῦσέν τε καὶ ἔχρισεν λίπ᾽ ἐλαίῳ,
ἀμφὶ δέ μιν φᾶρος καλὸν βάλεν ἠδὲ χιτῶνα,
ἔκ ῥ᾽ ἀσαμίνθου βῆ, δέμας ἀθανάτοισιν ὁμοῖος.

Vgl. Od. θ, 454 ff.; ρ, 87; ψ, 154 coll. 163; ω, 367 ff. So wäre denn der Gebadete in Leibrock und Mantel aus der Wanne gestiegen. Unmöglich, wie denn schon Eustathius in der ausgeschriebenen Stelle einen ὑστερολογίας τρόπον erkennt mit dem Zusatze: πρῶτον γάρ τις ἔξεισι τῆς ἀσαμίνθου, εἶτα ἐνδύεται. Man mufs sich also die Sache so vorstellen: nachdem die Bedienende auf die oben angegebene Art den Gast gewaschen und gesalbt und ihm die neuen (?) Kleidungsstücke hergerichtet und hingelegt hatte, entfernte sie sich, da hiemit ihr Geschäft vollendet war; der Mann stieg sodann allein aus der Wanne, und kleidete sich vollends an. Dieser Er-

*) αὐτὰρ ἐπειδὴ ζέσσεν ὕδωρ ἐνὶ ἤνοπι χαλκῷ,
ἔς ῥ᾽ ἀσάμινθον ἕσασα λό᾽ ἐκ τρίποδος μεγάλοιο,
θυμῆρες κεράσασα, κατὰ κρατός τε καὶ ὤμων κ. τ. λ..
Die Wolfische Interpunktion verwirrt die Fügung der Rede.

klärung scheint freilich der Wortlaut entgegen zu stehn: *ἀμφὶ δέ μιν φᾶρος καλὸν βάλεν ἠδὲ χιτῶνα.* Allein ganz derselbe oder ein völlig homonymer Ausdruck kommt ja auch aufser den Badeberichten an Stellen vor, wo an ein vom Geber der Kleidung selbst vollzogenes, eigentliches Bekleiden des Beschenkten unmöglich zu denken ist. Soll Od. *ν*, 430 ff. Athene den Odysseus n a c k t verwandelt und d a n n e r s t mit Lumpengewand und Hirschfell angethan haben? Und doch heifst es V. 434. 436: *ἀμφὶ δέ μιν ῥάκος ἄλλο κακὸν βάλεν ἠδὲ χιτῶνα· ἀμφὶ δέ μιν μέγα δέρμα ταχείης ἕσσ' ἐλάφοιο.* Hat wohl die Königin Antikleia dem Sclaven Eumaios die Kleider, die sie ihm geschenkt, selbst angezogen? Aber auch hier lesen wir Od. *ο*, 368 ff.: *αὐτὰρ ἐμὲ χλαῖνάν τε χιτῶνά τε εἵματ' ἐκείνη καλὰ μάλ' ἀμφιέσασα, ποσὶν δ' ὑποδήματα δοῦσα, ἀγρόνδε προΐαλλε.* Vgl. Od. *ξ*, 342; 320; *κ*, 542; *σ*, 361; ferner *ο*, 338; 368; *π*, 79. Es ist also wohl keine zu gewagte Vermuthung, dafs das von den badenden Frauen ausgesagte *ἀμφιβαλεῖν* der Kleider uneigentlich von einem Hergeben und Herlegen derselben zu verstehn sey. Dieser Analogie fügt sich dann auch das *ἔς ῥ' ἀσάμινθον ἕσασα* Od. *κ*, 361, welches auch nur besagt: sie liefs mich in die Wanne setzen. — So wird vollkommen erklärlich, warum von Nausikaa's Mägden, die keine Wanne zur Hand haben, Od. *ζ*, 216 gesagt wird: *ἤνωγον δ' ἄρα μιν λοῦσθαι ποταμοῖο ῥοῇσιν,* und warum er sie weggehen lässt, aus Scheu, sich vor ihnen zu entblöfsen, d. h. seinen Strauch wegzunehmen; Od. *ζ*, 218: *ἀμφίπολοι, στῆθ' οὕτω ἀπόπροθεν —· ἄντην δ' οὐκ ἂν ἔγωγε λοέσσομαι· αἰδέομαι γὰρ γυμνοῦσθαι κούρῃσιν ἐϋπλοκάμοισι μετελθών.*

35. Doch wir kehren von dieser Zwischenbemerkung zur Sache selbst zurück. Indem wir oben die Ehe als ein geheiligtes Verhältniss bezeichneten, meinten wir nicht etwa, dafs sie schon durch die Art der Schliefsung als ein solches charakterisirt

werde. Denn obgleich, wie wir oben p. 56 f. gesehn, das eheliche und Familienglück vornehmlich von göttlicher Fügung abhängig gemacht wird, so zeigt sich gleichwohl schon durch die Form des Kaufes der Braut von den Schwiegerältern um die Brautgeschenke die Schliefsung als ein rein bürgerlicher Akt*) (Od. ζ, 158: κεῖνος δ' αὖ πέρι κῆρι μακάρτατος ἔξοχον ἄλλων, ὅς κέ σ' ἐέδνοισι βρίσας οἶκόνδ' ἀγάγηται, und öfter z. B. Il. λ, 244), der im Gegensatz zu den heimlichen Verhältnissen vor dem ganzen Volke durch öffentliche Feier des Hochzeitfestes (ἀμφάδιος γάμος) für rechtmäfsig erklärt wird. Vgl. Il. τ, 299, ferner Od. ε, 120; Hymn. Aphrod. 142. Ausnahmsweise fallen zuweilen jene Brautgeschenke weg, und ebenfalls ausnahmsweise kommt eine Mitgift vor (Ἀνδρομάχη πολύδωρος Il. ζ, 394 wie Πηνελόπη πολύδωρος Od. ω, 294; man vergleiche Od. ξ, 211, ferner Agamemnon's Versprechen, dem Achilleus eine reich ausgestattete Tochter umsonst zu geben Il. ι. Ueber Od. α, 277, wo die ἔεδνα zur Ausstattung der Braut gehören, siehe Nitzsch z. d. St.). Dieser Kauf macht aber die Frau nicht zur Waare, nicht zur willenlosen Sclavin des Mannes, sondern sie steht innerhalb der Familie, die nothwendigen und durch das Geschlecht gesetzten Beschränkungen ausgenommen**), dem Manne durchaus gleich. Dies geht schon aus den beiden Bedingungen des ehelichen Glückes vor, die vom Dichter erwähnt werden. Indem die herzliche Zuneigung, die vor der Ehe oder ohne dieselbe im Bereiche der Natürlichkeit bleibt, im ehelichen Leben selbst als

*) Der Ausdruck Sakrament, den Hase Alterthumskunde p. 43 von der homerischen Ehe braucht, giebt eine ganz falsche Vorstellung von der Sache.

**) Od. η, 68: ὅσσαι νῦν γε γυναῖκες ὑπ' ἀνδράσιν οἶκον ἔχουσιν· vgl. Od. λ, 441.

Pflicht des edlen, verständigen d. i. sittlichen Mannes betrachtet wird (Il. ι, 341: ὅςτις ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ ἐχέφρων, τὴν αὐτοῦ φιλέει καὶ κήδεται· ὡς καὶ ἐγω τὴν — die Briseis — ἐκ θυμοῦ φίλεον, δουρικτητήν περ ἐοῦσαν), erscheint die Gattin dem Gatten als ebenbürtig, ihre Rechte vor und neben ihm gewahrt, und indem Achilleus sagt, er habe die Briseis, obwohl eine speererbeutete Sclavin, wie eine Gattin geliebt, erhebt er das eheliche Verhältniss ebendamit weit über die Sphäre der Sinnlichkeit, und bringt die Würde der Ehefrau dem Gatten um so näher, je weniger er in ihr nur das Weib sieht. — Ferner könnte von ehelicher Eintracht, in welcher Odysseus die Blüthe des ehelichen Glückes findet, nimmermehr die Rede seyn, wenn die Gattin dem Gatten in der Familie nicht gleich stünde; denn ein lediglich unterthäniges Verhältniss schliefst die Vorstellung der Eintracht aus (Od. ζ, 180 ff.: σοὶ δὲ θεοὶ τόσα δοῖεν, ὅσα φρεσὶ σῇσι μενοινᾷς· ἄνδρα τε καὶ οἶκον καὶ ὁμοφροσύνην ὀπάσειαν ἐσθλήν· οὐ μὲν γὰρ τοῦγε κρεῖσσον καὶ ἄρειον, ἢ ὅθ᾽ ὁμοφρονέοντε νοήμασιν οἶκον ἔχητον ἀνὴρ ἠδὲ γυνή.). Diese Ebenbürtigkeit der Gattin erweist sich aber auch thatsächlich, nicht blos in der Schilderung der nicht etwa herrschsüchtigen sondern fürstlichen Arete, Gemahlin des Alkinoos, welcher sie ehrt (Od. η, 67), ὡς οὔτις ἐπὶ χθονὶ τίεται ἄλλη, ὅσσαι νῦν γε γυναῖκες ὑπ᾽ ἀνδράσιν οἶκον ἔχουσιν, ὡς κείνη πέρι κῆρι τετίμηταί τε καὶ ἔστιν ἔκ τε φίλων παίδων, ἔκ τ᾽ αὐτοῦ Ἀλκινόοιο, καὶ λαῶν, οἵ μίν ῥα θεὸν ὣς εἰςορόωντες δειδέχαται μύθοισιν, ὅτε στείχῃσ᾽ ἀνὰ ἄστυ· nicht blos in Hekabe's Stellung zu Priamos, der als König zu den Troern, als Vater mit den Söhnen ganz anders spricht, denn als Gatte mit der Gattin, nicht blos in Laertes' Schmerz um den Verlust Antikleia's, ἥ ἑ μάλιστα ἤκαχ᾽ ἀποφθιμένη καὶ ἐν ὠμῷ γήραϊ θῆκεν Od. ο, 356, sondern schöner noch und bedeutender in Hektor's Verhältniss zu Andromache, in dem des

Odysseus zu Penelope. Beiden Helden sind ihre Ehefrauen, die Mütter ihrer einzigen Kinder, wie sie selbst ausdrücklich sagen, das höchste Gut auf der Welt. Obgleich Hektor's Ehrgefühl und innerster Charakter (Il. ζ, 442: *αἰδέομαι Τρῶας* — 444: *οὐδέ με θυμὸς ἄνωγεν* —) ihm nicht gestattet, seine Heldenpflicht der Gattenliebe zu opfern, so ist ihm doch der geahnete grausenvolle Tag, wo die heilige Ilios untergeht, nicht um der königlichen Aeltern, der Brüder, des Volkes willen so fürchterlich, als Andromache's wegen; Odysseus aber zieht sein Eheweib sogar der göttlichen Gemahlin, der ewigen Jugend und Unsterblichkeit vor. Und gleichermafsen sind die Frauen gegen ihre Männer gesinnt. Während Penelope die Liebe zu dem lang entfernten, aber nie todt geglaubten Gemahl unter dem gefährlichsten Andringen der Freier, selbst vom Sohn am Ende des Vermögens wegen nicht gehalten, bald mit Duldung und Harren, bald mit kluger energischer That bewährt, während sie sich in starker Bemeisterung des Gefühls, in besonnener Prüfung des Wiedergekehrten dem klügsten und fürsichtigsten aller Helden vollkommen ebenbürtig erweist (vgl. Od. τ, 210 ff. mit Od. ψ, 166 — 217), steht Andromache rein auf dem Boden weiblichster Empfindung, und nie hat ein Dichter, der die Liebe nur als Leidenschaft besungen, mehr Herz und Seele in die Schilderung glühender Gefühle gelegt, als Homer dem Ausdruck ehelicher Liebe in den Worten giebt: *Ἕκτορ, ἀτὰρ σύ μοί ἐσσι πατὴρ καὶ πότνια μήτηρ ἠδὲ κασίγνητος, σὺ δέ μοι θαλερὸς παρακοίτης* *).

36. Diese vom Dichter ausgesprochenen Bedingungen des Eheglücks und seine Darstellungen

*) Ueber die hom. Frauen vgl. besonders Jacobs verm. Schr. Bd. 4. p. 234. Noch andere hieher gehörige Schriften citirt Bode Gesch. der epischen Dichtk. b. d. Hell. p. 194.

ehelicher Liebe setzen ohne Frage Monogamie voraus. Und diese findet sich denn auch bei den griechischen und troischen Helden durchaus; nur Priamos scheint neben der königlichen Gemahlin nicht blos Nebenfrauen, sondern auch eine Gattin niederen Rangs gehabt zu haben. Denn Laothoe, *κρείουσα γυναικῶν* genannt, ist nach Il. *χ*, 48 ff. nicht eine gekaufte oder erbeutete Sclavin, sondern die wohlausgestattete Tochter des Lelegerkönigs Altes (Il. *φ*, 85 ff.). Denn das *πολλὰ γὰρ ὤπασε παιδὶ γέρων ὀνομακλυτὸς Ἄλτης* scheint sich schwerlich auf eine blofse *παλλακὶς* beziehen zu lassen. Auch wird ihr Sohn Lykaon niemals *νόθος* genannt.

37. Dagegen gereicht dem Ehemann so wenig als dem ledigen Manne das Verhältniss mit einem Kebsweibe zum Vorwurf (Il. *ι*, 134; *ω*, 130 und öfter), wiewohl der Mann, der sein Weib wahrhaft liebt, wie Hektor, oder achtet, wie Laertes (Od. *α*, 433), die eheliche Treue streng bewahrt. Denn was Euripides Androm. 222 ff. von Hektor sagt, ist im Dichter durchaus nicht begründet. Eine solche *παλλακὶς* (*ὠνητή*, *δουρικτητή*) kann bei dem Besitzer in hohen Ehren stehn (Il. *α*, 114 sagt Agamemnon von der Chryseis: *καὶ γάρ ῥα Κλυταιμνήστρης προβέβουλα, κουριδίης ἀλόχου· ἐπεὶ οὔ ἕθεν ἐστὶ χερείων κ. τ. λ.*), und hat, wenn derselbe noch unvermählt ist, unter Umständen Aussicht, seine eheliche Gemahlin zu werden; *ἀλλά μ' ἔφασκες*, sagt Briseis, den todten Patroklos anredend, *Ἀχιλλῆος θείοιο κουριδίην ἄλοχον θήσειν, ἄξειν τ' ἐνὶ νηυσὶν ἐς Φθίην, δαίσειν δὲ γάμον μετὰ Μυρμιδόνεσσιν* (Il. *τ*, 297 ff.). Zuweilen erscheint die Verbindung mit dem Kebsweibe durch Kinderlosigkeit der Ehefrau veranlasst, wie bei Menelaos Od. *δ*, 10 ff.. Auf Seiten der Ehefrau aber gilt jede Verletzung der ehelichen Treue als schwere Schuld, wie Helene's allbekannte Klage und Reue beweist. Der Ehebrecher schuldet dem beleidigten Gatten die *μοιχάγρια* (Od. *θ*, 332 coll. 348, wo Poseidon

seidon sagt: *ἐγὼ δέ τοι αὐτὸν* (*Ἄρηα*) *ὑπίσχομαι* — *τίσειν αἴσιμα πάντα μετ᾽ ἀθανάτοισι θεοῖσιν*); und letzterer kann auch vom Vater den für die Gattin gezahlten Kaufpreis zurückfordern (Od. *ϑ*, 318 ff.). Scheidung erfolgt aber nicht; wenigstens findet sich bei dem Dichter in diesem Falle so wenig, als in andern denkbaren Fällen auch nur die leiseste Spur davon. Dagegen sucht der auf lange Zeit verreisende Ehemann die Gattin vor Fehltritten durch verordnete Aufsicht eines treuen Familienfreundes zu bewahren (Od. *γ*, 267: *πὰρ δ᾽ ἄρ᾽ ἔην καὶ ἀοιδὸς ἀνήρ, ᾧ πόλλ᾽ ἐπέτελλεν Ἀτρείδης, Τροίηνδε κιών, εἴρυσθαι ἄκοιτιν*· vgl. Od. *β*, 225, wo Mentor, jedoch in etwas anderem Tone für den bestellten Aufseher in Odysseus' Haus erklärt wird). Geschieden wird also die Ehe nur durch den Tod; von einer zweiten Ehe des Mannes findet sich kein Beispiel; höchst wahrscheinlich war sie sehr selten, um den schon vorhandenen Kindern das Familiengut nicht zu sehmälern. Von Stiefmüttern ist zwar die Rede, aber in Bezug auf die *νόθοι*, Il. *ο*, 336; *ε*, 69 ff.. Nur Aloeus hat zwei Gemahlinnen gehabt; vgl. Il. *ε*, 389 mit Od. *λ*, 305. Die zweite Ehe der Frau ist nicht verboten; ja Odysseus räth dieselbe, wenn der Sohn mannbar und selbstständiger Verwaltung des Haushalts fähig geworden, seiner Gemahlin an (Od. *σ*, 269 ff.). Aber die Gesinnung der zum zweiten Male sich vermählenden Frau giebt sogar unedlem Verdachte Raum, als sey sie fähig, zur Mehrung des neuen Haushalts dem ersteheliche Sohn ein Kleinod zu entwenden, weil eine solche wetterwendischen Sinnes des ersten Gemahls und seiner Kinder vergesse (Od. *ο*, 19 ff.). Die Gründe, welche Penelope selbst gegen eine zweite Vermählung hat (Od. *τ*, 527: *εὐνήν τ᾽ αἰδομένη πόσιος δήμοιό τε φῆμιν*), gehen nicht sowohl gegen eine zweite Ehe überhaupt, als gegen eine die geschlossen wird vor völliger Gewifsheit von des ersten Mannes Tod; denn Od. *ψ*, 149 ff. sagt einer vom Ithacensischen Volke,

der im Hause des Königs ein Hochzeitgetümmel zu hören glaubt: *ἦ μάλα δή τις ἔγημε πολυμνήστην βασίλειαν· σχετλίη, οὐδ᾽ ἔτλη πόσιος οὗ κουριδίοιο εἴρυσθαι μέγα δῶμα διαμπερὲς, ἕως ἵκοιτο* *).

38. War das Verhältniss der Ehegatten, als auf Wahl und Uebereinkunft beruhend und wenigstens der Möglichkeit nach trennbar, nur ein bürgerlich und durch die Sitte geheiligtes, so ist dagegen das zwischen Aeltern und Kindern ein menschlicher Willkür entnommenes, unlösbares, folglich unmittelbar und durch sich selbst heiliges. Dies spricht sich bei dem Dichter darin aus, dafs der Aeltern Recht garantirt ist durch das Numen der Erinnyen, deren eigentliches Wesen am sichersten in diesem Zusammenhang erkannt wird. Sie sind exekutive Gewalten im Dienste der unterirdischen Gottheiten, des *Ζεὺς καταχθόνιος* d. i. *Ἀΐδης* und der *Περσεφόνεια* (Il. *ι*, 454: *στυγερὰς δ᾽ ἐπεκέκλετ᾽ Ἐριννῦς· — θεοὶ δ᾽ ἐτέλειον ἐπαρὰς Ζεύς τε καταχθόνιος καὶ ἐπαινὴ Περσεφόνεια·* coll. ib. 569: *κικλήσκουσ᾽ Ἀΐδην καὶ ἐπ. Περσ.* — v. 571: *τῆς δ᾽ ἠεροφοῖτις Ἐριννὺς ἔκλυεν ἐξ Ἐρέβευσφιν*), zur Strafe des Meineids Il. *τ*, 260, zur Vollziehung des älterlichen Fluchs (vgl. die eben angeführten Stellen und Od. *β*, 135; *λ*, 280, so dafs *ἐριννύες* geradezu für Fluch steht Il. *φ*, 412: *οὕτω κεν τῆς μητρὸς ἐριννύας ἐξαποτίνοις, ἥ τοι χωομένη κακὰ μήδεται*) und zur Aufrechthaltung des Familienrechts, des respectus parentelae überhaupt (Il. *ο*, 204: *οἶσθ᾽ ὡς πρεσβυτέροισιν Ἐριννύες αἰὲν ἕπονται*), endlich zum Schutze derjenigen, die geheiligt sind durch ihre Hülflosigkeit, die somit unter unmittelbare Obhut der Götter gestellt seyn müssen (Od. *ρ*, 475: *εἴ που πτωχῶν γε θεοὶ καὶ Ἐριννύες εἰσίν*). In allen diesen Verhältnissen sind sie Rä-

*) Geschwisterehen kommen nur unter den Göttern und bei den Kindern des einsam wohnenden Aiolos vor Od. *κ*, 1 ff.; widernatürliche Greuel gar nicht.

cherinnen des Unnatürlichen, eines Frevels, der die natürliche Weltordnung zu zerstören droht. Als Hüterinnen derselben sind sie es auch, welche dem achilleischen Rosse Xanthos die ihm von Here widernatürlich verliehene Sprache wieder nehmen, Il. τ, 418. Unnatürlich erscheint aber dem homerischen Menschen (vgl. oben p. 34) auch fortdauerndes, wenn gleich schuldloses Glück. Darum treten auch hier die Erinnyen mit Gewalt und Befugniss der Nemesis ein. Nur so erklärt sichs, warum Od. υ, 78 die von den Göttinnen gepflegten, immer glücklichen Töchter des Pandareos von den Harpyien den Erinnyen überliefert werden. Somit scheint auch Il. τ, 87, Od. ο, 234 die Bethörung durch die Erinnys ein Akt der neidischen Nemesis zu seyn*).

39. Gilt aber Impietät gegen die Aeltern als widernatürlicher Frevel, so beruht auch die Verpflichtung der Pietät zunächst auf dem natürlichen Grunde des Blutsverbandes, dem sich aber ein sittlicher, Dankbarkeit für die Erziehung, alsbald coordinirt. Ueber diese gedoppelte Basis der Pietät hat der Dichter das bestimmteste Bewufstseyn. Telemach begegnet Od. β, 130 der Zumuthung, seine Mutter wider ihren Willen aus dem Hause zu weisen, mit der Antwort: *Ἀντίνο᾽, οὔπως ἔστι δόμων ἀέκουσαν ἀπῶσαι, ἥ μ᾽ ἔτεχ᾽, ἥ μ᾽ ἔθρεψε*, und der Inbegriff dessen, was das Kind den Aeltern schuldig ist, wird Erziehlohn, *θρέπτρα*, nicht Geburtslohn genannt, während umgekehrt wieder Hekabe den Hektor, sich dem Achilleus nicht preiszugeben, Il. χ, 80 ff. nicht bei seiner Erziehung, sondern bei den Brüsten, die er gesogen, beschwört. Das *ἀποδοῦναι θρέπτρα* (Il. δ, 478) beginnt, wo mit erreichter Selbstständigkeit

*) Kampe Erinnyes Berol. 1831 hat sehr viel Gutes; nur weifs er die verschiedenen Funktionen dieser Gottheiten nicht unter einen Gesichtspunkt zu bringen.

die Erziehung aufhört, deren Tendenz bei den Heroengeschlechtern die Worte des Phoinix umfassen Il. *ι*, 440 ff.: *σοὶ δέ μ᾽ ἔπεμπε γέρων ἱππηλάτα Πηλεὺς — νήπιον, οὔπω εἰδόθ᾽ ὁμοιΐου πολέμοιο, οὐδ᾽ ἀγορέων, ἵνα τ᾽ ἄνδρες ἀριπρεπέες τελέθουσιν. Τοὔνεκά με προέηκε διδασκέμεναι τάδε πάντα, μύθων τε ῥητῆρ᾽ ἔμεναι, πρηκτῆρά τε ἔργων·* [die sittlich-religiöse Bildung ist natürlich nicht Produkt irgend eines Unterrichts, sondern durch Volks- und Familiensitte gegeben ohne dazu tretende Reflexion]. Einen festen Termin der Mündigkeit giebt es aber nicht; es scheint vielmehr die Uebernahme des Haus- oder Volksregiments durch die Rüstigkeit oder Hinfälligkeit des Hausvaters bedingt. Der alte Nestor ist durchaus noch im vollkommenen Besitz der königlichen und häuslichen Gewalt, während Laertes Verwaltung des Reichs und Familiengutes schon vor dem troischen Zuge an Odysseus abgetreten zu haben scheint, und längst schon nicht mehr in die Stadt kommt, sondern auf dem Lande ein nicht zum Complex des Familiengutes gehöriges, von ihm selbst erworbenes und angebautes Landgut wirthet (Od. *ω*, 206) und eben dadurch vor Telemach's erst während der epischen Handlung sich entwickelnder Selbstständigkeit die Familie hülf- und wehrlos macht. Im äufsersten Falle sind Bitten und Thränen seine Waffe Od. *δ*, 740. Auch Priamos ist noch König und Hausherr mit voller Gewalt (Il. *ω*, 237 ff.; 265 ff.), und nur die hervorragendsten seiner Söhne, Hektor und Paris, haben eigenen Haushalt. Peleus ist der alte, schwache König, der in Ermanglung eines Sprösslings, dem er das Reich übergeben könnte, die Regierung fortführt, aber mit Gefahr (Il. *ω*, 486 ff.). Drum schuldet der mündige Sohn dem greisen Vater S c h u t z, — Achilleus hat selbst im Hades keine gröfsere Sorge, als dafs sein Vater im Myrmidonen-Lande verunehrt und seiner Rechte beraubt werden möge (Od. *λ*, 494 ff. coll. Il. *ω*, 486 ff.; vgl.

auch Il. *ι*, 495) — und, wenn derselbe verletzt worden ist, Rache, wie denn Orestes, als Rächer des Vaters, durchaus nur Ruhm hat, und keineswegs als Muttermörder den Furien verfallen ist (Od. *γ*, 196 sagt Nestor: *ὡς ἀγαθὸν, καὶ παῖδα καταφθιμένοιο λιπέσθαι ἀνδρός! Ἐπεὶ καὶ κεῖνος ἐτίσατο πατροφονῆα, Αἴγισθον δολόμητιν, ὅς οἱ πατέρα κλυτὸν ἔκτα·* cf. 203. 204) *). Kindliche Liebe und Fürsorge für das Aelternpaar an seiner Statt befiehlt Odysseus beim Abschied der Gattin an Od. *σ*, 267: *μεμνῆσθαι πατρὸς καὶ μητέρος ἐν μεγάροισιν ὡς νῦν, ἢ ἔτι μᾶλλον, ἐμεῦ ἀπονόσφιν ἐόντος*, wie denn auch Telemach stets die zärtlichste Liebe für seine Mutter zeigt, wenn er sich gleich seines hausväterlichen Rechtes ihr gegenüber bewufst ist; Od. *φ*, 344: *μῆτερ ἐμή, τόξον μὲν Ἀχαιῶν οὔτις ἐμεῖο κρείσσων ᾧ κ᾽ ἐθέλω δόμεναί τε καὶ ἀρνήσασθαι κ. τ. λ. ἀλλ᾽ εἰς οἶκον ἰοῦσα τὰ σ᾽ αὐτῆς ἔργα κόμιζε —· τόξον δ᾽ ἄνδρεσσι μελήσει πᾶσι, μάλιστα δ᾽ ἐμοί· τοῦ γὰρ κράτος ἔστ᾽ ἐνὶ οἴκῳ.* Vergl. Od. *α*, 356 — 359. Aeufserungen, wie von Achilleus (Il. *τ*, 321), dafs selbst die Nachricht von seines Vaters Tod ihn nicht so schmerzlich getroffen hätte, als Patroklos' Verlust, oder von Telemach (Od. *β*, 48 ff.), dafs ihm nach des Vaters Untergang noch ein viel gröfseres Unglück, die Tyrannei der Freier, zu Theil geworden sey, widerstreiten der Pietät nicht, weil der Tod des Peleus ein viel natürlicheres Ereigniss wäre, als der des blühenden Freundes, und das Betragen der Freier die Existenz der Familie und des Geschlechts in Gefahr setzt, welche durch des Vaters Tod allein noch nicht bedroht ist. In dieser nämlichen Rücksicht kann auch Telemach seiner Mutter anliegen, sich wieder zu vermählen; Od. *τ*, 533: *καὶ δή μ᾽ ἀρᾶται*

*) Vgl. Nitzsch I. p. 204. — Aus Od. *γ*, 309 f. scheint denn doch hervorzugehn, dafs der Dichter vom Muttermorde weifs.

πάλιν ἐλθέμεν ἐκ μεγάροιο, κτήσιος ἀσχαλόων, τήν οἱ κατέδουσιν Ἀχαιοί, wiewohl er Od. *υ*, 343 sagt: *αἰδέομαι δ' ἀέκουσαν ἀπὸ μεγάροιο δίεσθαι μύθῳ ἀναγκαίῳ*, was er weiter ausführt Od. *β*, 130.

40. Aus dieser Heiligachtung der natürlichen Pietätsverhältnisse entwickelt sich bei dem Dichter das Glück des Familienlebens, welches nur bestehn kann, wenn Jedes im Hause gilt, was es zu gelten hat, wenn dem Säugling, dem mündigen Sohn, der jungfräulichen Tochter, den greisen Aeltern jedem das gebührende Recht wird. Auf diesem Boden erwachsen der homerischen Poesie die zartesten und ergreifendsten Schilderungen. Wir erinnern, was die Scenerie des Familienlebens betrifft, auch an anmuthige kleinere Bilder, z. B. an Il. *ε*, 408: *οὐδέ τί μιν παῖδες ποτὶ γούνασι παππάζουσι ἐλθόντ' ἐκ πολέμοιο καὶ αἰνῆς δηϊοτῆτος*, an Od. *τ*, 401, wo Eurykleia geschildert ist, wie sie den neugeborenen Odysseus dem Grofsvater auf den Schoofs legt (vgl. Il. *ι*, 455), an Od. *ε*, 394 ff., wo von der Freude der Kinder über die Wiedergenesung des fast aufgegebenen Vaters ein unübertreffliches Gleichniss hergenommen ist, an die Od. *ζ*, 154 geschilderte Lust der Aeltern und Brüder an der schönen Tochter*). Denn weltbekannt und weltberühmt, von keinem späteren Dichter in kräftiger Frische geheiligter, nicht raffinirt-feiner Empfindung übertroffen sind die Scenen zwischen Hektor, Andromache und Astyanax, die Trauer der verwittweten Mutter Il. *χ*, die Bitte der verschämten Nausikaa an den Alles durchschauenden Vater Od. *ζ*, endlich das Wiedersehn des Odysseus und seiner Mutter in der Unterwelt (Od. *λ*). — Solche Familienpietät spricht sich aber auch weiter aus im Verhältniss der Brüder, z. B. des Agamemnon und Menelaos Il. *δ*, 148 ff., wo die Trauer des Königs um die meuchlerische Verwundung des Bruders den

*) Vgl. auch Od. *λ*, 450; 492; *κ*, 17.

schönsten Ausdruck gefunden (cf. Il. κ, 240, besonders auch η, 94 — 120), ferner Ajas' und Teukros', wenn der schwächere Bruder unter dem Riesenschilde des stärkeren ficht (vgl. aufserdem noch Il. ν, 533; ξ, 484; Od. π, 97), in der Liebe und Treue der Schwäger, Il. ν, 464, überhaupt der durch Affinität Verwandten, οἵτε μάλιστα κήδιστοι τελέθουσι μεθ' αἷμά τε καὶ γένος αὐτῶν Od. ϑ, 582, κ, 441, endlich der Geschwisterkindsvettern Il. ο, 554. Auch innerhalb der Götterfamilie wird der respectus parentelae anerkannt, z. B. von Apollon und Athene gegen Poseidon. Von ersterem heifst es Il. φ, 469 inmitten der Beschreibung des Götterkampfes: αἴδετο γάρ ῥα πατροκασιγνήτοιο μιγήμεναι ἐν παλάμῃσιν· von letzterer Od. ζ, 329 in Bezug auf Odysseus: αὐτῷ δ' οὔπω φαίνετ' ἐναντίη· αἴδετο γάρ ῥα πατροκασίγνητον, ferner ν, 341: ἀλλά τοι οὐκ ἐθέλησα Ποσειδάωνι μάχεσθαι, πατροκασιγνήτῳ. — Gegen diese Aeufserungen der Pietät lässt der Dichter als traurige Gegenbilder contrastiren den Zorn Amyntor's gegen seinen Sohn Phoinix Il. ι, 448 ff., den Zorn Althaia's gegen Meleagros ib. 555, wo das merkwürdige Verhältniss eintritt, dafs der Bruder einer Mutter theuerer als der Sohn ist. Auf ein Aussetzen gebrechlicher Kinder schliefst Zeyss in der Comment. quid Hom. etc. p. 9 aus Il. σ, 394 (μήτηρ Ἥφαιστον — ἐθέλησε κρύψαι χωλὸν ἐόντα) mit Unrecht.

41. Dafs die Bastardkinder, meistens von Sclavinnen geboren, minderer Ehre denn die ehelichen geniefsen, versteht sich von selbst; es wird als Auszeichnung erwähnt, wenn sie den ehelichen gleich gehalten werden, z. B. Od. ξ, 202: ἐμὲ δ' ὠνητὴ τέκε μήτηρ παλλακίς· ἀλλά με ἶσον ἰθαιγενέεσσιν ἐτίμα Κάστωρ Ὑλακίδης κ. τ. λ., und Il. ϑ, 284, wo Agamemnon zu Teukros über Telamon sagt: καί σε νόθον περ ἐόντα κομίσσατο ᾧ ἐνὶ οἴκῳ. Noch mehr hervorgehoben wird die Selbtsverläugnung der ehelichen Gattin, wenn sie wie Theano den Bastard des

Gemahls gleich den eigenen Kindern erzieht (Il. ε, 69 ff.), und auch des Grofsvaters wird gedacht, der den unehelichen Sohn der Tochter, freilich einen Göttersohn, pflegt, wie sein eigenes Kind, nachdem die Mutter sich einem andern vermählt (Il. π, 179 ff.). Aber das Pietätsverhältniss gegen den Vater vornehmlich scheint dasselbe gewesen zu seyn, wie denn in der oben aus Il. ϑ angeführten Stelle Agamemnon gegen Teukros die Pietätspflicht als Motiv zur Tapferkeit braucht. Dagegen haben die Bastarde rechtlich keine Erbschaftsansprüche. Als Kastor's Söhne des Vaters Erbe theilen und über die Theile das Loos werfen, finden sie den unächten Stiefbruder mit Wenigem ab; doch geben sie ihm ein Haus, Od. ξ, 210.

42. Gegenüber diesen bürgerlich und religiös geheiligten Verhältnissen hat die Familie noch ein drittes in sich aufgenommen, das der Rechtlosigkeit oder der Sclaverei. Das Antiquarische desselben, z. B. Erwerb der Sclaven theils durch Geburt von andern Sclaven (Od. σ, 322), theils durch Krieg, Raub und Kauf, ihr Werth für den Hausherrn, ihre Beschäftigungen u. d. gl. kann uns hier nicht interessiren; die Entstehung desselben aber oder die Grundlage, auf welcher die Möglichkeit der Sclaverei bei dem Dichter überhaupt beruht, wird in der Lehre vom Völkerrecht Erklärung finden. Hier ist unsere Aufgabe, die versittlichende Kraft nachzuweisen, welche der sittliche Geist der Familie über dies an sich unsittliche Institut ausübt, und wodurch er es so viel als die Natur desselben erlaubt in mancher Hinsicht veredelt.

Der Dichter erkennt die sittliche Schlechtigkeit dieses Verhältnisses wenigstens in dessen Wirkungen. Od. ϱ, 320 — 323 sagt Eumaios: δμῶες δ', εὖτ' ἂν μηκέτ' ἐπικρατέωσιν ἄνακτες, οὐκέτ' ἔπειτ' ἐθέλουσιν ἐναίσιμα ἐργάζεσθαι. Ἥμισυ γάρ τ' ἀρετῆς ἀποαίνυται εὐρύοπα Ζεὺς ἀνέρος, εὖτ' ἄν μιν κατὰ δούλιον

ἦμαρ ἕλῃσιν. Diesen Worten gemäfs erkennt der Sclave, der kein Recht hat, auch keine Pflicht an, und arbeitet nur aus Zwang, den zu ertragen er gelehrt werden mufs (Od. *χ*, 423), ist aber eben damit edler Gesinnung verlustig gegangen, was sich selbst in seinem Aeufseren ausprägt; Od. *ω*, 252: *οὐδέ τί τοι δούλειον ἐπιπρέπει εἰσοράασθαι εἶδος καὶ μέγεθος.* Diese kann nur dadurch in ihm erhalten oder ausgebildet werden, dafs durch gute Behandlung, ja Liebe die Gesinnung der Treue und Anhänglichkeit in ihm erwächst, welche ihn zum Gliede der Familie macht, und seine ganze Existenz mit dem Schicksale derselben nicht blos äufserlich, sondern auch innerlich verwebt. Also veredelt finden wir das Sclavenverhältniss in den trefflichen Gliedern des odysseeischen Hausstandes, in Eumaios und Eurykleia. Diese, von Laertes in ihrer Jugend gekauft, und, ohne dafs sie *παλλακὶς* wurde, von ihm gleich der eigenen Gemahlin geehrt (Od. *α*, 432), ist nicht nur die emsige, den Vorrath des Hauses wahrende, die Mägde beaufsichtigende Schaffnerin, sondern die treue, mütterliche Freundin des Hausherrn, der Hausfrau und insbesondere Telemach's, der sie zur einzigen Vertrauten seiner Reise macht. Eumaios aber, *ὄρχαμος ἀνδρῶν* Od. *ξ*, 121, als Kind durch die Treulosigkeit einer Magd seinen königlichen Aeltern von phönicischen Kauffahrern entrissen, wird von Odysseus' Mutter, wie ein vernula, mit der Tochter des Hauses erzogen (Od. *ο*, 365: *τῇ ὁμοῦ ἐτρεφόμην, ὀλίγον δέ τί μ' ἧσσον ἐτίμα*), und ist als Mann etwa von Odysseus' Alter ein Muster von Treue und Anhänglichkeit an die ganze Familie (vgl. Od. *ξ*, 137 ff.), an deren Genius, wenn man so sagen darf, der seinige gebunden ist, was er selbst dem Antinoos gegenüber aufs edelste geltend zu machen sich nicht scheut; Od. *ρ*, 388: *ἀλλ' αἰεὶ χαλεπὸς περὶ πάντων εἰς μνηστήρων δμωσὶν Ὀδυσσῆος, πέρι δ' αὐτ' ἐμοί· αὐτὰρ ἔγωγε οὐκ ἀλέγω, εἵως μοι ἐχέφρων Πηνελό-*

πεια ζώει ἐνὶ μεγάροις καὶ Τηλέμαχος θεοειδής. Seine Stellung in der Familie hat seine natürlich edle Gesinnung zur vollsten Entwicklung kommen lassen, so dafs er unter allen Figuren des Dichters das meiste und tiefste religiöse Gefühl verräth; vgl. Od. *ξ*, 83; 406; 420 ff.; 525. Durch ihn wird klar, dafs der Sclave wahrscheinlich durch die Geschenke seines Herrn (Od. *ο*, 376: *μέγα δὲ δμῶες χατέουσιν* — jetzt nämlich, vor Odysseus' Abwesenheit aber nicht — *ἀντία δεσποίνης φάσθαι — καὶ φαγέμεν πιέμεν τε, ἔπειτα δὲ καί τι φέρεσθαι ἀγρόνδ', οἷά τε θυμὸν ἀεὶ δμώεσσιν ἰαίνει*) eigenes Vermögen besitzen, ja sich selbst wieder Sclaven anschaffen kann (Od. *ξ*, 449 ff.: *Μεσαύλιος, ὅν ῥα συβώτης αὐτὸς κτήσατο οἶος, ἀποιχομένοιο ἄνακτος, νόσφιν δεσποίνης καὶ Λαέρταο γέροντος*). Diese Selbstständigkeit des Sclaven geht noch weiter, wenn er (Od. *ξ*, 62 coll. *φ*, 214 ff.) gesegneter Dienste wegen vom Herrn mit einem Weibe vermählt, mit Haus und Feld belehnt, ja wie ein Freund und Bruder des Sohnes angesehn wird (Od. *φ*, l. c.: *καί μοι ἔπειτα Τηλεμάχου ἑτάρω τε κασιγνήτω τε ἔσεσθον*). Hier äufsert das Sclavenverhältniss die Tendenz sich zur Hörigkeit oder Clientel zu veredeln; der sittliche Geist der Familie ist seiner mächtig geworden und hat es durch die Kraft der Liebe und Treue von den unsittlichen Elementen geläutert; die Freilassung, als rechtliches Institut zwar unbekannt, ist faktisch vollzogen.

43. Aber leider bricht sich die Wirksamkeit des Familiengeistes theils an der Menge der Sclaven, die er nicht alle zu durchdringen vermag, wovon Odysseus' Hausstand gleichfalls jene bekannten Beispiele liefert (vgl. auch Od. *ο*, 417 ff.) *), theils an jenem rechtlich nicht aufgehobenem Besitzverhältniss, durch welches der Sclave ein für allemal zur Sache geworden ist. Trotz der innigen, ja zärtli-

*) Die verzogene Sclavin Melantho Od. *σ*, 322 ff.

chen Vertraulichkeit (vgl. Od. ϱ, 35; χ, 498), welche zwischen den guten Sclaven und Odysseus' Familie herrscht, steht gleichwohl selbst Eurykleia der Gebieterin als völlig rechtlos gegenüber. Jene sagt in Bezug auf ihre Verschweigung der Abreise Telemach's Od. δ, 743: *νύμφα φίλη, σὺ μὲν ἄϱ με κατάκτανε νηλέϊ χαλκῷ, ἢ ἔα ἐν μεγάϱῳ κ. τ. λ.* vgl. Od. ψ, 20, und was Odysseus zu ihr sagt τ, 488 ff.. Eumaios verräth in einigen Aeufserungen, dafs er sich dem Telemach gegenüber seiner Stellung als Sclave vollkommen bewufst ist; Od. ϱ, 188: *ἀλλὰ τὸν αἰδέομαι καὶ δείδια, μή μοι ὀπίσσω νεικείῃ· χαλεπαὶ δέ τ᾽ ἀνάκτων εἰσὶν ὁμοκλαί* *). Die Liebe hat die Furcht nicht völlig ausgetrieben; vgl. Od. ξ, 60. Die Bestrafung der untreuen Sclaven endlich ist nicht blos gerecht, sondern auch grausam; Od. χ, 462 ff.; σ, 339; φ, 363.

44. In dieser bisher dargestellten Heerdgemeinschaft ungleich-berechtigter unter einem natürlichen Oberhaupt, dessen Wille nirgends durch strenges Recht, sondern nur durch den Familiengeist selber in Schranken gehalten ist, finden wir auch die erste, unmittelbare und blos natürliche Staatsform gegeben, die patriarchalische **). Ihr Merkmal ist die völlig gesonderte, gegenseitig beziehungslose Existenz der Familien; der Dichter hat von derselben das klarste Bewufstseyn, ja spricht sogar ihr unterscheidendes Kennzeichen mit der gröfsten Bestimmtheit aus, indem er Od. ι, 106 — 115 von den Cyclopen sagt:

Κυκλώπων δ᾽ ἐς γαῖαν ὑπεϱφιάλων, ἀθεμίστων,
ἱκόμεθ᾽, οἵ ῥα θεοῖσι πεποιθότες ἀθανάτοισιν
οὔτε φυτεύουσιν χεϱσὶν φυτὸν, οὔτ᾽ ἀϱόωσιν·

*) Beispiel einer solchen ὁμοκλή: Od. φ, 369 ff.; vgl. ο, 374.

**) Ueber den Staat des Heroenalters vgl. Wachsmuth hell. Alterthumskunde Bd. 1. p. 76 ff., und C. Fr. Hermann's allgemein bekanntes Buch p. 26 ff., 122 ff..

ἀλλὰ τάγ' ἄσπαρτα καὶ ἀνήροτα πάντα φύονται,
πυροὶ καὶ κριθαὶ ἠδ' ἄμπελοι, αἵτε φέρουσιν
οἶνον ἐριστάφυλον, καί σφιν Διὸς ὄμβρος ἀέξει.
Τοῖσιν δ' οὔτ' ἀγοραὶ βουληφόροι, οὔτε θέμιστες·
ἀλλ' οἵγ' ὑψηλῶν ὀρέων ναίουσι κάρηνα
ἐν σπέσσι γλαφυροῖσι· θεμιστεύει δὲ ἕκαστος
παίδων ἠδ' ἀλόχων, οὐδ' ἀλλήλων ἀλέγουσιν.

In dieser Beschreibung sind alle wesentlichen Zustände eines ohne Ackerbau, ohne künstliche Wohnungen, ohne gemeinsames Oberhaupt, ohne Versammlungen und Gericht, sporadisch und patriarchalisch lebenden Volkes vollständig enthalten. Aehnliches wird aber sonst von keinem Volke gesagt, nur dafs die Il. ν, 5 neben den Thrakern und Mysern erwähnten ἀγανοὶ Ἱππημολγοὶ γλακτοφάγοι, von denen die Ἄβιοι, δικαιότατοι ἄνθρωποι, schwerlich zu trennen sind, an die nomadisirenden Scythen erinnern*). Denn selbst das grausame Riesenvolk der Lästrygonen hat es Od. κ, 114 bis zu einem König und einer ἀγορὰ gebracht, ja sogar den Kimmeriern wird Od. λ, 14 ein δῆμος und eine πόλις zugeschrieben.

45. Das logisch denkbare, wenn gleich bei dem Dichter nicht als Entwicklungsstufe historisch nachweisbare Mittelglied zwischen Familie und Staat bilden die φρῆτραι**), d. i. die Vereinigungen der Geschlechter oder πάτραι nach Buttm. Mythol. II. p. 310, die propinquitates (Tac. Germ. 7), und zweitens die φῦλα, die nationes oder Stämme einer und derselben gens (Il. β, 362; ib. 668: τριχθὰ δὲ ᾤκηθεν καταφυλαδόν, die dorischen Rhodier; vgl. Od. τ,

*) Unverkennbare Beziehung hierauf bei Choirilos (Düntz. Fragm. p. 97): μηλονόμοι τε Σάκαι γενεῇ Σκύθαι, αὐτὰρ ἔναιον Ἀσίδα πυροφόρον· νομάδων γε μὲν ἦσαν ἄποικοι ἀνθρώπων νομίμων.

**) Wachsmuth hell. Alterthumskunde Bd. 1. Beil. 7. p. 312 ff..

177: *Δωριέες τριχάϊκες*· so besteht auch die troische Macht aus drei Massen, den Troern, Dardanern und *ἐπικούροις* nach Il. *ϑ*, 154 coll. 497; *γ*, 456; die Troer aber sind wieder dreifach getheilt Il. *μ*, 88 — 97; die *τέταρτοι* v. 98 sind die Dardaner nach Il. *β*, 819). Mit entwickelter Gliederung der *φρῆτραι* wird erst die Rechtsgemeinschaft unterschiedlicher Familien möglich, weſswegen der Dichter Il. *ι*, 63 in bedeutsamer Stellung sagt: *ἀφρήτωρ, ἀϑέμιστος, ἀνέστιός ἐστιν ἐκεῖνος, ὃς κ. τ. λ.*, das heiſst: aus dem Stamm- und dem hiedurch bedingten Rechtsverbande, ja sogar aus der Heerd- d. h. Familien-Gemeinschaft ist auszuschlieſsen, wer —. Aber das in Familien oder Geschlechter, Geschlechtsgenossenschaften und Stämme gegliederte Volk hat von den Zeiten der patriarchalischen Lebensform her seine Einheit in dem König (Il. *β*, 203: *οὐ μέν πως πάντες βασιλεύσομεν ἐνϑάδ' Ἀχαιοί. Οὐκ ἀγαϑὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω, εἷς βασιλεύς, ᾧ ἔδωκε Κρόνου παῖς ἀγκυλομήτεω*). Dessen Macht stammt so wenig vom Volke, als die des Hausherrn von den Kindern; er hat sie deſshalb nicht durch Vertrag oder Wahl, sondern lediglich von Zeus. Diese Vorstellung verräth sich nicht blos gelegentlich bei dem Dichter, wie etwa in den allbekannten Beiwörtern *διογενής, διοτρεφής, Διῒ φίλος*, oder in den die Fürstengeschlechter durch Blutsverwandtschaft an die Götter knüpfenden Genealogieen (vgl. Od. *δ*, 27), sondern er hat über dieselbe ein mehrfach theoretisch sich aussprechendes Bewuſstseyn; vgl. Il. *α*, 279: *ἐπεὶ οὔποϑ' ὁμοίης* (sc. *ἀλλὰ μείζονος*) *ἔμμορε τιμῆς σκηπτοῦχος βασιλεύς, ᾧτε Ζεὺς κῦδος ἔδωκεν*· Il. *ρ*, 248 — 251: *ὦ φίλοι, Ἀργείων ἡγήτορες ἠδὲ μέδοντες, οἵτε παρ' Ἀτρείδῃς — δήμια πίνουσιν, καὶ σημαίνουσιν ἕκαστος λαοῖς· ἐκ δὲ Διὸς τιμὴ καὶ κῦδος ὀπηδεῖ*. Il. *ζ*, 159: *ἐπεὶ πολὺ φέρτερος ἦεν Ἀργείων* sc. *Προῖτος· Ζεὺς γάρ οἱ ὑπὸ σκήπτρῳ ἐδάμασσεν*, womit zu vergleichen Od. *α*, 390: *καί κεν τοῦτ'*

(τὸ βασιλεῖον γέρας) ἐθέλοιμι, Διός γε διδόντος, ἀρέσθαι. Vgl aufserdem Il. β, 197, ι, 38 und Il. β, 101 ff., wo das Scepter, welches Agamemnon führt, für uns das Symbol der Herrschgewalt über den Peloponnes, auf Zeus' unmittelbare Schenkung zurückgeführt wird. Defswegen ist das Königthum, die τιμὴ (Od. α, 117) oder das γέρας vorzugsweise genannt (Il. υ, 182; Od. λ, 175), auch erblich in der Familie nach Od. α, 386. 387: μὴ σέγ' ἐν ἀμφιάλῳ Ἰθάκῃ βασιλῆα Κρονίων ποιήσειεν· ὅ τοι γενεῇ πατρώϊόν ἐστιν· Il. υ, 182 f.: οὔ τοι τοὔνεκά γε Πρίαμος γέρας (sc. βασιλήϊον) ἐν χερὶ θήσει· εἰσὶν γάρ οἱ παῖδες· denn sie hat die königlichen Rechte von Zeus einmal überkommen, und es können ihr dieselben nur durch Usurpation entrissen werden*). Vgl. Od. ο, 533, wo Theoklymenos zu Telemach sagt: ὑμετέρου δ' οὐκ ἔστι γένος βασιλεύτερον ἄλλο ἐν δήμῳ Ἰθάκης, ἀλλ' ὑμεῖς καρτεροὶ αἰεί, so dafs Telemach Od. α, 394, wo er die Königswürde abzulehnen scheint, der Faktion der Freier gegenüber (cf. Od. π, 361; 375, und 114) nur den Umständen nachgiebt, von den Geronten Ithaka's aber anerkannt wird (Od. β, 14: ἕζετο δ' ἐν πατρὸς θώκῳ, εἶξαν δὲ γέροντες). Darum ist sein Geschlecht auch heilig; Od. π, 401: δεινὸν δὲ γένος βασιλήϊόν ἐστι κτείνειν. Am göttlichen Rechte des Königthums participiren auch die unmittelbaren Diener desselben, die Herolde, Διὸς ἄγγελοι ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν, Διῒ φίλοι genannt (Il. α, 334; θ, 517).

46. Grofs ist daher die Ehre der Könige daheim sowohl als im Felde. Daheim geniefsen sie den Ertrag des ihnen vom Volke gegebenen Landguts, des τέμενος (die Stellen bei Nitzsch I. p. 28), so wie der Ehrengaben beim Mahle; Il. μ, 310: Γλαῦκε, τίη

*) Etwas anderes ist es, wenn der regierende König den Eidam zum Mitregenten annimmt und ihn succediren lässt, Il. ζ, 192. Die Möglichkeit eines Ausschlusses von der Thronfolge ergiebt sich aus Il. υ, 182 ff.

δὴ νῶϊ τετιμήμεσθα μάλιστα ἕδρῃ τε κρέασίν τ' ἠδὲ πλείοις δεπάεσσιν, ἐν Λυκίῃ, πάντες δὲ θεοὺς ὣς εἰςορόωσιν, καὶ τέμενος νεμόμεσθα μέγα Ξάνθοιο παρ' ὄχθας καλὸν φυταλιῆς καὶ ἀρούρης πυροφόροιο; Od. λ, 185: ἀλλὰ ἕκηλος Τηλέμαχος τεμένη νέμεται, καὶ δαῖτας ἐΐσας δαίνυται, ἃς ἐπέοικε δικαςπόλον ἄνδρ' ἀλεγύνειν. Hiezu kommen noch besondere Geschenke; Il. ι, 154: ἐν δ' ἄνδρες ναίουσι πολύῤῥηνες, πολυβοῦται, οἵ κέ ἑ δωτίνῃσι θεὸν ὣς τιμήσουσιν, καί οἱ ὑπὸ σκήπτρῳ λιπαρὰς τελέουσι θέμιστας· vgl. Od. α, 393. Diese sowohl als die Mahle stellen sich als die für Uebung der Rechtspflege zu leistende Gebühr dar. Im Felde bekommt der Fürst aufser dem Beuteantheil auch noch das γέρας (Od. λ, 534: μοῖραν καὶ γέρας ἐσθλὸν ἑλών· vgl. Il. α, 118 ff.) und scheint überhaupt über die Beute ziemlich willkürlich verfügt zu haben; vgl. Il. ι, 135 ff.; α, 165; besonders ι, 330 ff., wo Achilleus sagt: τάων ἐκ πασέων κειμήλια πολλὰ καὶ ἐσθλὰ ἐξελόμην καὶ πάντα φέρων Ἀγαμέμνονι δόσκον Ἀτρείδῃ· ὃ δ' ὄπισθε μένων παρὰ νηυσὶ θοῇσιν δεξάμενος διὰ παῦρα δασάσκετο, πολλὰ δ' ἔχεσκεν. Jene Ehre wird um so gröfser, je mächtiger der König ist, so dafs sich vor der Herrlichkeit der von Zeus geschenkten Machtfülle die gröfsere persönliche Tüchtigkeit selbst eines anderen Königs beugen mufs. Was Agamemnon Il. ι, 160 in Bezug auf Achilleus sagt: καί μοι ὑποστήτω, ὅσσον βασιλεύτερός εἰμι, ist ganz dasselbe, was Il. α, 280 Nestor anerkennt: εἰ δὲ σὺ κάρτερός ἐσσι, θεά τέ σε γείνατο μήτηρ, ἀλλ' ὅγε φέρτερός ἐστιν, ἐπεὶ πλεόνεσσιν ἀνάσσει· vgl. ι, 96 ff., wo derselbe sagt: Ἀτρείδη κύδιστε, ἄναξ ἀνδρῶν Ἀγάμεμνον, ἐν σοὶ μὲν λήξω, σέο δ' ἄρξομαι· οὕνεκα πολλῶν λαῶν ἐσσὶ ἄναξ καί τοι Ζεὺς ἐγγυάλιξεν σκῆπτρόν τ' ἠδὲ θέμιστας, ἵνα σφίσι βουλεύῃσθα. In dieser hohen Ehre des Königthums findet auch das Verhältniss des θεράπων seine Begründung, kraft dessen sich oft ein fürstlich gebore-

ner Held zu dem königlichen Freunde in brüderlicher, jedoch entschiedener Unterwürfigkeit gesellt, und ihm in Krieg und Haus zu jeglichen Diensten hold und gewärtig ist. Man gedenke nicht nur der Verhältnisse des Meriones zu Idomeneus, des Sthenelos zu Diomedes, des Patroklos zu Achilleus in Schlacht und Krieg, sondern auch wie sich Patroklos und Antilochos um Achilleus Il. *ι*, 190 ff.; *τ*, 315 ff., ferner Eteoneus um Menelaos Od. *δ*, 22; *ο*, 95 ff. im häuslichen Dienste bemühn, während Menelaos selbst vor Troja in einer Art von Therapenten-Verhältniss zu seinem Bruder steht (Il. *β*, 408: *αὐτόματος δέ οἱ ἦλθε βοὴν ἀγαθὸς Μενέλαος· ᾔδεε γὰρ κατὰ θυμὸν ἀδελφεὸν ὡς ἐπονεῖτο·* er kommt somit, um zur Bereitung des Mahles zu helfen, d. i. zu thun, was sonst der *θεράπων* thut). Wie Od. *δ*, 22 *κρείων Ἐτεωνεὺς* der *ὀτρηρὸς θεράπων Μενελάου* genannt wird, so ist Od. *σ*, 423 der *ἥρως Μούλιος, κῆρυξ Δουλιχιεύς*, der *θεράπων* des Amphinomos. Man vergleiche noch Il. *δ*, 227; *ζ*, 18, besonders *η*, 149 ff. und über das Theraponten-Verhältniss überhaupt Nitzsch I. p. 233.

47. Aber die höchste Ehre der Könige liegt wesentlich in ihrem Berufe, der Il. *π*, 542 in den Worten *Σαρπήδων Λυκίην εἴρυτο δίκῃσί τε καὶ σθένεϊ ᾧ* als Landeswahrung (Il. *ι*, 396) durch Richteramt und persönliche Tapferkeit bestimmt ist. **Persönliche Tapferkeit**, sagen wir. Denn in den Kriegen der Heroenzeit, wo sich von Taktik kaum noch und nur bei Nestor (Il. *β*, 362; *δ*, 297; vgl. Bothe zu *ρ*, 381) und etwa bei Ajas (*ρ*, 354 — 359) eine Spur findet*), geben die Fürsten persönlich als *πρόμαχοι* den Schlachten ihre Wendung, indem sie die persönlichen Mittelpunkte des Vordringens oder Weichens sind. So wird Il. *ε*, 643 zu Sarpedon gesagt: *σοὶ δὲ κακὸς μὲν θυμός, ἀποφθινύ-*

*) Siehe Heyne Exc. 1 ad Il. *δ*.

θουσι δὲ λαοί. Vgl. Il. α, 344. Das Richteramt aber, um dessen willen der König auch vorzugsweise δικασπόλος heifst (Od. λ, 186) oder θεμιστοπόλος (Hymn. Dem. 103), und zu dessen Verwaltung er die von Zeus überkommenen rechtlichen Satzungen zu wahren hat (Il. α, 238: δικασπόλοι, οἵτε θέμιστας πρὸς Διὸς εἰρύαται), übt er theils allein, wie sich vielleicht aus Od. μ, 440 erschliefsen lässt, viel häufiger aber mit Beisitzern vor versammeltem, die Parteien unterstützendem, zum Mitstimmen aber nicht berechtigtem Volke; vgl. Il. σ, 497 ff.; π, 387. Eine dritte Funktion hat er in der jedoch ihm nicht ausschliefslich zukommenden Berufung und Leitung der βουλή und ἀγορά, wovon weiter unten. — Derjenige König nun, der seinem fürstlichen Berufe treulich nachkommt, und in seinem Volke Gerechtigkeit aufrecht erhält, bringt dadurch den Segen göttlicher Gnade über sein Land, und dafs er dies kann, darin eben liegt die höchste denkbare Ehre des Berufs; Od. τ, 108—114: ἦ γάρ σευ κλέος οὐρανὸν εὐρὺν ἱκάνει, ὥςτε τευ ἢ βασιλῆος ἀμύμονος, ὅςτε θεουδὴς ἀνδράσιν ἐν πολλοῖσι καὶ ἰφθίμοισιν ἀνάσσων εὐδικίας ἀνέχῃσι· φέρῃσι δὲ γαῖα μέλαινα πυροὺς καὶ κριθὰς, βρίθῃσι δὲ δένδρεα καρπῷ, τίκτει δ' ἔμπεδα μῆλα, θάλασσα δὲ παρέχει ἰχθῦς, ἐξ εὐηγεσίης· ἀρετῶσι δὲ λαοὶ ὑπ' αὐτοῦ.

48. Es hat sich aber in der Vorstellung des Dichters gleichwohl das patriarchalische Heroenkönigthum in Folge des qualitativen, von andern Menschen sie wesentlich unterscheidenden Vorzugs (cf. Od. υ, 195) nicht gereinigt von dem despotischen Elemente unbeschränkter Willkür, so dafs das ihnen zugeschriebene göttliche Recht, analog der den Göttern selbst zugetrauten Unsittlichkeit, blos einräumende und gewährende, nicht zugleich auch zu göttlicher Lauterkeit verpflichtende Kraft hat. Penelope fragt Od. δ, 687 ff. die Freier, ob sie nicht von ihren Aeltern gehört, welch ein König Odysseus gewesen, οὔτε τινα

ῥέξας ἐξαίσιον, οὔτε τι εἰπὼν ἐν δήμῳ, ἥτ' ἐστὶ δίκη θείων βασιλήων· ἄλλον κ' ἐχθαίρῃσι βροτῶν, ἄλλον κε φιλοίη. Denn wenn hier auch *δίκη* nicht geradezu mit „Recht" übersetzt werden darf, so bezeichnet es doch eine durch das Herkommen sanktionirte Art und Weise, eine fast zum Rechte gewordene Gewohnheit. Die Gewalt über die Unterthanen geht so weit, dafs ganze Städte nicht nur verschenkt (Il. *ι*, 149), sondern sogar ausgeleert werden können, um andere fremde Bewohner einzunehmen; siehe die bekannte Stelle Od. *δ*, 174: *καί κέ οἱ* (dem Odysseus) *Ἄργεϊ νάσσα πόλιν καὶ δώματ' ἔτευξα, ἐξ Ἰθάκης ἀγαγὼν σὺν κτήμασι καὶ τέκεϊ ᾧ καὶ πᾶσιν λαοῖσι, μίαν πόλιν ἐξαλαπάξας, αἳ περιναιετάουσιν, ἀνάσσονται δ' ἐμοὶ αὐτῷ.* Weder diese Stelle selbst *), noch sonst eine Andeutung im Dichter giebt Veranlassung, die Vertriebenen und Neuaufgenommenen blos von Grundholden der königlichen Familien zu verstehn. Aehnliches verheifst Il. *ι*, 149 Agamemnon dem Achilleus. Redefreiheit und Widerspruch, obwohl ein dem Edeln zustehendes Recht (Il. *ι*, 33 coll. 100 ff.: *Ἀτρείδη, σοὶ πρῶτα μαχήσομαι ἀφραδέοντι, ἣ θέμις ἐστὶν, ἄναξ, ἀγορῇ*), ist selbst dem Hektor nicht angenehm; Il. *μ*, 211: *Ἕκτορ, ἀεὶ μέν πώς μοι ἐπιπλήσσεις ἀγορῇσιν, ἐσθλὰ φραζομένῳ· ἐπεὶ οὐδὲ μὲν οὐδὲ ἔοικεν δῆμον ἐόντα παρὲξ ἀγορευέμεν, οὔτ' ἐνὶ βουλῇ, οὔτε ποτ' ἐν πολέμῳ, σὸν δὲ κράτος αἰὲν ἀέξειν.* Tyrannischer Art ist Agamemnon's Benehmen gegen Achilleus, gegen den Priester Chryses, Il. *α*; des Heerführers ungerechter Tadel Il. *δ*, 401 wird auch von Diomedes schweigend hingenommen (*τὸν δ' οὔτι προσέφη κρατερὸς Διομήδης, αἰδεσθεὶς βασιλῆος ἐνιπὴν αἰδοίοιο*). Odysseus kann Il. *β*, 192 f. zu den Fürsten

*) Ueber die Bedenken, welche sie veranlasst, vgl. Nitzsch. Mag immerhin in Menelaos' Aeufserungen viel freundschaftliche Phantasie seyn und Ausführung derselben kaum denkbar; für die Macht, die er sich zutraut, bleiben diese Verse immer beweisend.

sagen: *οὐ γάρ πω σάφα οἶσθ', οἷος νόος Ἀτρείδαο· νῦν μὲν πειρᾶται, τάχα δ' ἴψεται υἷας Ἀχαιῶν.* Um so weniger fällt es auf, wenn der Fürst mit einem Manne vom Volke sehr wenig Umstände macht; Il. *β*, 198: *ὃν δ' αὖ δήμου ἄνδρα ἴδοι βοόωντά τ' ἐφεύροι, τὸν σκήπτρῳ ἐλάσασκεν, ὁμοκλήσασκέ τε μύθῳ κ. τ. λ.*; vgl. Il. *ω*, 247: *ἦ, καὶ σκηπανίῳ δίεπ' ἀνέρας* (Priamos). Weltberühmt ist Odysseus' Verfahren gegen den ungezogenen Thersites.

49. Trotz solcher Machtfülle des Königthums, die sich auch über zwei politisch gesonderte Stadtgemeinden erstrecken kann (Od. *ο*, 412), und die besonders hervortritt bei Gründung neuer Staaten durch Uebersiedlung (Od. *ζ*, 8 ff., wo der Häuser- und Tempelbau, die Befestigung der Stadt, die Ackervertheilung durch den König geleitet wird), finden sich gleichwohl sehr wenig Beispiele von schnödem Mifsbrauche derselben oder von Revolutionen, wie sie der Druck hervorruft. Als grausamer Wüthrich wird in einigen Stellen der Odyssee *σ*, 85; 116; *φ*, 308 ein König des Festlandes Echetos genannt, und Empörung und Königsmord hatten nur die Thesproten gegen Antinoos' Vater im Sinn, der das Volk durch seine Verbindung mit den räuberischen Taphiern drückte, wurden aber von Odysseus in Schranken gehalten (Od. *π*, 424 ff.). In Ithaka selbst stützen sich die Freier bei ihren usurpatorischen Bestrebungen auf einen bedeutenden Anhang im Volke (Od. *β*, 51; 70. 74, vgl. Nitzsch I. p. 79), dem sie aber nach ihrem Anschlag auf Telemach's Leben (Nitzsch I. p. 299) nicht mehr vollkommen trauen (*π*, 375), und dem wenigstens ein Theil des Volkes das Gegengewicht hält (*οὔτε τί μοι πᾶς δῆμος ἀπεχθόμενος χαλεπαίνει*, *π*, 114). Die Möglichkeit einer revolutionären Stimmung im ganzen Volke setzen die Fragen voraus Od. *γ*, 215; *π*, 95: *εἰπέ μοι, ἠὲ ἑκὼν ὑποδάμνασαι, ἦ σέγε λαοὶ ἐχθαίρουσ' ἀνὰ δῆμον ἐπισπόμενοι θεοῦ ὀμφῇ*; Die schnell be-

endigte Revolution in Ithaka nach dem Freiermorde (Od. ω, 420 ff.) wird durch das Verlangen nach Blutrache veranlasst (ib. 434); Aigisthos dagegen ist sieben Jahre lang im Besitz der angemassten Herrschaft (Od. γ, 304. 305).

50. Nun war aber das politische Leben Griechenlands bestimmt, das Individuum im Staate zu seinem Rechte kommen zu lassen, so wie dem Staate selbst durch organische Gliederung eigentliches Leben zu verleihen. Es tritt daher bei dem Dichter schon sehr bedeutsam ein aristokratisches, und in schwachen Anfängen ein demokratisches Element im Staatsleben hervor. Neben dem Könige steht ein Adel, aus dem sich bei den Phaeaken zwölf *βασιλῆες* als *βουλὴ* des Oberkönigs, gerade wie sich eine solche im Lager vor Ilios findet, ausgesondert haben*), zu welchen derselbe, wie Helbig p. 63 richtig bemerkt, im Verhältnisse des primus inter pares steht; Od. ϑ, 390: *δώδεκα γὰρ κατὰ δῆμον ἀριπρεπέες βασιλῆες ἀρχοὶ κραίνουσι, τρισκαιδέκατος δ᾽ ἐγὼ αὐτός.* Eine solche *βουλὴ* findet sich auch in Eumaios' Vaterlande, der Insel *Συρίη* Od. ο, 467. In Troja stehn dem Könige gleichfalls *βασιλῆες* (Il. ν, 84) oder *δημογέροντες* zur Seite, Il. γ, 146, wie in Ithaka und bei den Aetolern *γέροντες*, Od. φ, 21; Il. ι, 574; bei den Pyliern *ἄνδρες ἡγήτορες* Il. λ, 687. In Ithaka und in den umliegenden Inseln ist, wie die Menge der Freier beweis't, der Adel sehr zahlreich, vgl. Od. α, 245 ff., und mächtig; sonst wäre die frevelhafte Occupation des königlichen Hauses und Haushalts so wie das Streben so Vieler nach der Königswürde nicht erklärlich (Od. ο, 520 ff.: *Εὐρύμαχον —, τὸν νῦν ἶσα ϑεῷ Ἰϑακήσιοι εἰσορόωσιν· καὶ γὰρ πολλὸν ἄριστος ἀνὴρ μέμονέν τε μάλιστα μητέρ᾽ ἐμὴν γαμέειν καὶ Ὀδυσσῆος γέρας ἕξειν.*) Die politische Berechtigung des Adels besteht in der wohl nirgends fehlenden Theilnahme desselben an der *βουλὴ* (da-

*) Vgl. Nitzsch I. p. 68 ff.

her der Edle vorzugsweise *ἀνὴρ βουληφόρος* heifst Il. α, 144) und an der Rechtspflege; vgl. Hymn. Dem. 150: *ἀνέρες, οἷσιν ἔπεστι μέγα κράτος ἐνθάδε τιμῆς, δήμου τε προὔχουσιν ἰδὲ κρήδεμνα πόληος εἰρύαται βουλῇσι καὶ ἰθείῃσι δίκῃσιν·* ferner in der Befugniss theils stellvertretend, wie einige Male in der Odyssee, theils selbstständig (Il. α, 54; β, 207 ff.; τ, 40 ff.) eine Volksversammlung zu berufen, endlich in der Anführung besonderer Heeresabtheilungen im Kriege (Il. β, 563 ff.: *τῶν αὖθ' ἡγεμόνευε βοὴν ἀγαθὸς Διομήδης, καὶ Σθένελος —, τοῖσι δ' ἅμ' Εὐρύαλος τρίτατος κίεν, ἰσόθεος φώς· — συμπάντων δ' ἡγεῖτο βοὴν ἀγαθὸς Διομήδης.* Vgl. Od. ν, 265, wo sich angeblich ein Edler des Landes im Feldzuge dem Theraponten-Verhältniss zum Fürsten entzieht und als selbstständiger *ἀρχὸς* auftritt. Ueberhaupt stehen sie dem König in allen öffentlichen Geschäften zur Seite; vgl. Od. φ, 21; Il. ι, 422; χ, 119 (der *ὅρκος γερούσιος*); λ, 687, und Einzelne können wie dieser ein *τέμενος* haben (Nitzsch I. p. 69); vgl. Od. η, 150.

51. Der Anfang einer politischen Berechtigung der *πληθὺς* oder des *δῆμος*, wie die Volksgemeinde stets genannt wird, liegt in seiner selbst in Ilios (Il. β, 788; γ, 209) anerkannten Befugniss eine *ἀγορὰ* zu bilden. Diese hat aber durchaus nur den Charakter einer römischen concio, ohne die Rechte der comitia auch nur annäherungsweise zu besitzen. Sie stimmt einem Vorschlage in der Regel durch Acclamation bei, wie Il. ι, 50: *οἳ δ' ἄρα πάντες ἐπίαχον υἷες Ἀχαιῶν·* und ist derselbe nicht vom Oberkönig, sondern von einem andern Edlen ausgegangen, vom Zuruf des Volkes aber gutgeheifsen worden, so tritt jener bestätigend ein; Il. η, 406 sagt Agamemnon zu dem Troerherold Idaios: *Ἰδαῖ', ἤτοι μῦθον Ἀχαιῶν αὐτὸς ἀκούεις, ὥς τοι ὑποκρίνονται· ἐμοὶ δ' ἐπιανδάνει οὕτως.* Denn was Od. ω, 463 vorkommt, wo es auf Eupeithes' und Alitherses' Anreden an das Volk heifst: *οἳ δ' ἄρ' ἀνήϊξαν μεγάλῳ ἀλαλητῷ ἡμισέων πλείους·*

τοὶ δ' ἀθρόοι αὐτόθι μίμνον, ist zwar eine Art von Abstimmung, aber unter den vorhandenen Umständen mehr eine unvermeidliche, da sich das Volk doch jedenfalls für Krieg oder Frieden erklären mufs, als eine gesetzmäfsige, so dafs von ihr aus auf andere Fälle nicht geschlossen werden dürfte. Auch hat die Mehrheit der Stimmen für den Frieden gar keine Wirkung; die Minorität greift doch zu den Waffen.— Die Macht des Volkes kann sich also nur geltend machen durch die Energie der öffentlichen Meinung, welche die Fürsten zu respektiren gezwungen sind; Od. ξ, 237: *δὴ τότ' ἐμ' ἤνωγον καὶ ἀγακλυτὸν Ἰδομενῆα νήεσσ' ἡγήσασθαι ἐς Ἴλιον· οὐδέ τι μῆχος ἦεν ἀνήνασθαι, χαλεπὴ δ' ἔχε δήμου φῆμις.* Gewaltsame Ausbrüche derselben werden wenigstens als möglich gedacht; Il. γ, 56: *ἀλλὰ μάλα Τρῶες δειδήμονες· ἦ τέ κεν ἤδη λάϊνον ἕσσο χιτῶνα, κακῶν ἕνεχ', ὅσσα ἔοργας.*

Besondere Verpflichtungen des Volkes sind der Kriegsdienst, zu dem der König nach Analogie von Od. ξ, 248 entweder Freiwillige sammelte, oder, wie es scheint, so viel Mannen aufbieten konnte, als ihn gut dünkte, nicht nur aus den waffenfähigen Söhnen der Familien, welche nach Il. ω, 400, wenn ihrer mehrere waren, unter sich loosen mochten, sondern auch aus den Hausvätern; denn der reiche Echepolos aus Sikyon kauft sich bei Agamemnon vom Zuge nach Ilios mit einem Rosse los, Il. ψ, 296. Ferner die Beisteuer zu aufserordentlichen Ausgaben der Könige. Der Adel von Scheria soll nach Alkinoos' Wunsche dem scheidenden Odysseus viritim einen Dreifufs und Kessel geben; *ἡμεῖς δ' αὖτε*, fährt der König fort, *ἀγειρόμενοι κατὰ δῆμον τισόμεθ'· ἀργαλέον γὰρ ἕνα προικὸς χαρίσασθαι*, Od. ν, 14 f. und öfter. Was endlich die Gliederung des *δῆμος* in Stände betrifft, so lassen sich einigermassen unterscheiden 1) die kleinen Grundbesitzer, aus denen der gröfste Theil des Volkes besteht, 2) die *δημιοεργοὶ* oder *δήμιοι*, d. i. nach Od. ρ, 384 die Wahrsager, Aerzte, Zimmer-

leute, Sänger, die Herolde (Od. τ, 135) und dienenden Ordner der Plätze zu Tanz und Kampfspielen (Od. ϑ, 258 f.), die Lederarbeiter (Il. η, 220. 221) und Goldschmiede (Od. γ, 425), denen jedoch allen Grundbesitz abzusprechen um so weniger Anlaſs vorhanden ist, als Od. χ, 351 der Sänger Phemios ausdrücklich sagt, nicht der Mangel habe ihn dem Willen der Freier dienstbar gemacht; endlich 3) die besitzlosen, jedoch freien und Od. δ, 644 von den Sclaven bestimmt unterschiedenen Tagelöhner, welche sich um Lohn und Unterhalt (Od. σ, 356 ff.) an Andere, selbst an unbegüterte Hausväter (Od. λ, 490) zur Arbeit verdingen, die ϑῆτες oder (Il. σ, 550) ἔριϑοι. Dergleichen mögen auch die ξεῖνοι gewesen seyn, welche nebst den eigenen Hirten des Odysseus die Heerden desselben auf dem Festlande hüten (fremde, nicht ithacensische ϑῆτες) Od. ξ, 102. Als nicht geachteter, der Gewaltthätigkeit preisgegebener, daher wohl nicht eingebürgerter (ἔμφυλος Od. ο, 273) Volksgenossen gedenkt der Dichter auch noch der Ausgewanderten, μετανάσται, Il. ι, 648; π, 59. — Uebrigens ist an eine strenge Sonderung der Handwerksgeschicklichkeit nicht zu denken; Fürsten haben z. B. die Gabe der Weissagung, der Heilkunde; namentlich ist Odysseus ein Meister fast in jeglicher Kunst. Der Handel ist in den Händen der Taphier (Od. α, 184) und besonders der phönicischen Sidonier; mehr gelegentlich tauschen die Lemnier Il. η, 467. Die Phäaken sind kein Handelsvolk, sondern nur Seefahrer zur πομπῇ der Fremden Od. ϑ, 31 und öfter, mit welchem Geschäfte die Seltenheit der Fremden bei ihnen freilich contrastirt.

52. So weit ist im Heroenzeitalter die Entwicklung, wenn man so sagen darf, des Staatsrechts gediehen. Aber Od. ι, 112 (siehe oben) werden als Kennzeichen eines geordneten politischen Lebens auch die ϑέμιστες, die rechtlichen Satzungen, geltend gemacht, und Od. ι, 215 wird der Cyclope, der seiner

Stärke vertrauend weder Götter noch Menschen scheut, als ein ἄγριος geschildert, οὔτε δίκας εὖ εἰδὼς οὔτε θέμιστας, ein entschiedener Beweis, wie sehr bei dem Dichter die Sphären des Rechts, der Sittlichkeit und Religiosität zusammenfallen. Von selbst versteht sichs, dafs diese θέμιστες herkömmliche, aus dem Geiste des Volkes herausgebildete Gewohnheiten sind; die Bewahrer derselben, die ἄνδρες δικασπόλοι, d. i. die Fürsten und Edlen, haben sie nach Il. α, 238 von Zeus überkommen, und er ist auch der Garant und Schirmer derselben, indem er die Ungerechtigkeit der Richter, οἳ βίῃ εἰν ἀγορῇ σκολιὰς κρίνωσι θέμιστας, ἐκ δὲ δίκην ἐλάσωσι, θεῶν ὄπιν οὐκ ἀλέγοντες mit einer Art von Sündfluth heimsucht (Il. π, 385 ff.).

Von der Beschaffenheit dieses Privatrechtes nun finden sich bei dem Dichter folgende Andeutungen. Es besteht ein Erbrecht, da sich die Söhne (Od. ξ, 208; η, 149) oder Seitenverwandte, χηρωσταὶ (Il. ε, 158), in die Habe des Erblassers theilen. Von willkürlich einzugehenden Rechtsgeschäften findet sich Il. ψ, 485 die der Entscheidung eines Schiedmannes (ἵστωρ) anheimgegebene Wette, ferner unter Zeugschaft und Garantie der Götter die ῥήτρη, der Vertrag, kraft dessen Od. ξ, 393 Odysseus in Bettlergestalt, im Fall er dem Eumaios die Heimkunft des Königes lüge, sein Leben verwirkt haben, im Fall der Bestätigung seiner Aussage sich Bekleidung und Entsendung ausbedingen will. — Schuldforderungen kommen vor, jedoch wahrscheinlich nur als Ersatzforderungen für geraubtes Gut entweder zwischen zwei verschiedenen Staaten (Od. φ, 17: ἤτοι Ὀδυσσεὺς ἦλθε μετὰ χρεῖος, τό ῥά οἱ πᾶς δῆμος sc. Μεσσηνίων ὄφελλεν· μῆλα γὰρ ἐξ Ἰθάκης Μεσσήνιοι ἄνδρες ἄειραν νηυσὶ πολυκλήϊσι κ. τ. λ.· πρὸ γὰρ ἧκε πατὴρ ἄλλοι τε γέροντες) oder zwischen Individuen aus dergleichen, Od. γ, 366. Dieses Verhältniss gehört aber begreiflicher Weise mehr in die Sphäre des Völker-

rechts. Dagegen finden wir im Bereiche des Privatrechts Il. ψ, 573 ff. von Menelaos gegen Antilochos eine Klage gestellt wegen dolus malus, und zur Entscheidung derselben dem Beklagten vom Kläger selbst den Eid deferirt. Am ausführlichsten wird uns Il. σ, 497 ff. der Procefs um eine Bufse, ποινή, geschildert, welche der schuldige Todtschläger bezahlt, der Widerpart nicht empfangen zu haben behauptet. Hier tritt als Rechtsmittel der Entscheidung ein Zeuge auf (so deuten die Scholien mit Wahrscheinlichkeit das Il. ψ, 486 für arbiter gebrauchte ἴστωρ). Die Richter, γέροντες, sitzen mit den Stäben in der Hand ἐπὶ ξεστοῖσι λίθοις, ἱερῷ ἐνὶ κύκλῳ, und votiren nacheinander (ἀμοιβηδὶς *) δὲ δίκαζον). Das Volk, das sich in zwei Parteien getheilt hat, und auf diese Weise durch lauten Zuruf in die Verhandlungen sich mischen will (λαοὶ δ' ἀμφοτέροισιν ἐπήπνον, ἀμφὶς ἀρωγοί), wird von den Herolden in Schranken gehalten, wiewohl der Vortrag des Beklagten (oder vielmehr Appellanten?) an dasselbe gerichtet ist (ὁ μὲν εὔχετο πάντ' ἀποδοῦναι δήμῳ πιφαύσκων). Merkwürdig ist, dafs schon hier die Deponirung einer zu gleichen Theilen zusammengeschossenen Geldsumme, wie wir sagen würden, vorkommt, welche der gewinnenden Partei zufällt (κεῖτο δ' ἄρ' ἐν μέσσοισι δύω χρυσοῖο τάλαντα, τῷ δόμεν, ὃς μετὰ τοῖσι δίκην ἰθύντατα εἴποι), dem römischen Sacramentum vergleichbar.

53. Dies ist also ein aus einem Todtschlag erwachsener Civilprocefs. Aber höchst merkwürdig ist es, dafs es Criminalprocesse noch gar nicht giebt. Denn das Familienprincip, die Geltung des Blutes und Geschlechtes, waltet im Staate noch so bedeutend vor, dafs der Verbrecher, namentlich der Mörder, nicht den Staat, sondern die Verwandten

*) Wegen dieser Bedeutung von ἀμοιβηδὶς vgl. Hymn. Dem. 327.

beleidigt (vgl. Il. *β*, 665 ff.; Od. *o*, 272 ff.), folglich nicht rechtlicher Strafe, sondern der Blutrache verfallen ist. Dies ist im Staatsleben das Element unüberwundener Natürlichkeit; der Staat hat noch die Pflicht nicht übernommen, das Leben der Staatsangehörigen zu garantiren dadurch, dafs er den Mörder verfolgt, und mufs ihn folglich der Willkür der Privatrache preisgeben.

Geübt wird die Blutrache für unvorsätzlichen wie für vorsätzlichen Mord (vgl. Il. *ψ*, 85 mit Od. *ν*, 259) und selbst im ersteren Falle sehr streng; Od. *χ*, 30 sagen die Freier zu Odysseus, den sie noch für den unfreiwilligen Mörder des Antinoos halten: *τῷ σ᾽ ἐνθάδε γῦπες ἔδονται.* Als Bluträcher wird Orestes betrachtet (Od. *α*, 299: *ἐπεὶ ἔκτανε πατροφονῆα*). Blutrache ferner ist es, was Odysseus von den Familien der erschlagenen Freier erwartet; Od. *ψ*, 118; *καὶ γάρ τίς θ᾽ ἕνα φῶτα κατακτείνας ἐνὶ δήμῳ, ᾧ μὴ πολλοὶ ἔωσιν ἀοσσητῆρες ὀπίσσω* *), *φεύγει πηούς τε προλιπὼν καὶ πατρίδα γαῖαν· ἡμεῖς δ᾽ ἕρμα πόληος ἀπέκταμεν, οἳ μέγ᾽ ἄριστοι κούρων εἰν Ἰθάκῃ.* Diese Rache fürchtend, vor welcher ihn seine eigene Familie nicht schützt (vgl. Nitzsch l. c.), geht der Mörder gewöhnlich in die Verbannung (Il. *β*, 662; *π*, 573; *ν*, 696). Nur das Sühngeld, die *ποινή*, wenn es die Familie des Getödteten annimmt, sichert ihm den Aufenthalt im Vaterland; vgl. Il. *σ*, 496 ff. und besonders *ι*, 632 ff.: *καὶ μέν τίς τε κασιγνήτοιο φονῆος ποινὴν ἢ οὗ παιδὸς ἐδέξατο τεθνηῶτος· καί ῥ᾽ ὁ μὲν ἐν δήμῳ μένει αὐτοῦ, πόλλ᾽ ἀποτίσας· τοῦ δέ τ᾽ ἐρητύεται κραδίη καὶ θυμὸς ἀγήνωρ ποινὴν δεξαμένου.* Sonst aber bedarf derselbe keiner weiteren, etwa religiösen Sühne mehr, von welcher *κάθαρσις*

*) Nitzsch in der Comment. de sacris lustralibus et piacularibus. Progr. Kilon. 1835 p. VI. hat gezeigt, dafs dieser Vers nicht auf den Mörder, sondern den Erschlagenen geht.

sich die älteste Spur erst in der Aethiopis des Arktinos findet; vgl. Düntzer Fragm. p. 16; denn bei Hes. Sc. Herc. 84 ist keine Rede davon. Da nun aber anderwärts im Dichter religiöse Reinigungen vorkommen (Il. *α*, 313), so deutet Entbehrlichkeit gerade der Mordsühne darauf, dafs der Mord nur für ein Verbrechen gegen Menschen, nicht für Verletzung eines göttlichen Gesetzes erachtet wurde. Hiemit stimmt vollkommen die Harmlosigkeit, mit welcher der Mörder seine That erzählt, Odysseus Od. *ν*, 259 ff. sogar éinen (fingirten) Meuchelmord aus Rache, ohne zu befürchten, dafs sich der Angeredete mit Entsetzen von ihm wende. Ja der Seher Theoklymenos, der einen Mitbürger erschlagen hat, kommt Od. *ο*, 256 zu Telemach sogar während eines Opfers, und bittet um Aufnahme, die er ohne Umstände nebst der gastlichsten Fürsorge findet; siehe Nitzsch l. c. p. VII.

Wird das Lösegeld nicht angenommen (eine Analogie hiefür bietet Odysseus, der Od. *χ*, 61 ff. von den Freiern keine Bufse nimmt) oder kann es nicht aufgebracht werden, so geht, wie gesagt, der Mörder in die Verbannung *). Sogar der Knabe Patroklos, der in Opus unvorsätzlich einen Gespielen getödtet, wird von seinem Vater nach Phthia zu Peleus geführt, Il. *ψ*, 85. Im fremden Lande sucht er als *ἱκέτης* im Haus eines reichen Mannes Schutz und Aufnahme; vgl. die malerische Schilderung Il. *ω*, 480: *ὡς δ᾽ ὅτ᾽ ἂν ἄνδρ᾽ ἄτη πυκινὴ λάβῃ, ὅςτ᾽ ἐνὶ πάτρῃ φῶτα κατακτείνας ἄλλων ἐξίκετο δῆμον, ἀνδρὸς ἐς ἀφνειοῦ, θάμβος δ᾽ ἔχει εἰςορόωντας.* Beispiele verweigerter Aufnahme finden sich nicht; zuweilen wird der Schützling sogar *θεράπων* des Schutzherrn,

*) Zwischen Odysseus und den Familien der erschlagenen Freier wollen Zeus und Athene eine *ἔκλησις* (oder *ἔκληστις*? cf. Pafsow) vermitteln, d. i. eine Art von Amnestie, Od. *ω*, 485.

wie Lykophron aus Kythera des Telamoniers Ajas Il. ο, 431; Patroklos wird von Peleus sorgfältig auferzogen und zu des Sohnes *θεράπων* ernannt (*καὶ σὸν θεράποντ᾽ ὀνόμηνεν* Il. ψ, 90). Vgl. noch Il. ν, 696; π, 573; Od. ξ, 380; ο, 223 ff..

54. Aber mit der Aufnahme des *ἱκέτης* im fremden Land sind wir auf den Boden völkerrechtlicher Verhältnisse geführt, aus deren Erörterung allein die Stellung der *ξεῖνοι* — dies ist der Gattungsbegriff, unter welchem auch der *ἱκέτης* subsumirt wird — zur rechten Anschaulichkeit kommen kann.

Jedes fremde Volk, mit welchem nicht Verträge bestehn, wie den Ithakesiern mit den Thesproten (*οἱ δ᾽ ἡμῖν ἄρθμιοι ἦσαν* Od. π, 427), ist ein feindliches, und kann ohne Frevel, selbst wenn es keine Veranlassung gegeben hat, feindlich behandelt werden; Od. ι, 40: *Ἰλιόθεν με φέρων ἄνεμος Κικόνεσσι* *) *πέλασσεν, Ἰσμάρῳ· ἔνθα δ᾽ ἐγὼ πόλιν ἔπραθον, ὤλεσα δ᾽ αὐτούς* (die männlichen Einwohner); *ἐκ πόλιος δ᾽ ἀλόχους καὶ κτήματα πολλὰ λαβόντες δασσάμεθ᾽*. Darum sind auch die räuberischen Einfälle in fremdes Land, dergleichen Odysseus vor den Troerzeiten viele macht (Od. φ, 39 coll. ξ, 230; 262), und auf welchen Sclaven, Sclavinnen und Heerden erbeutet (Od. α, 398; ψ, 357; Il. σ, 28), auch wohl die Felder verwüstet werden (Il. α, 155), durchaus nichts unerlaubtes (Thuc. 1, 5: *οὐκ ἔχοντός πω αἰσχύνην τούτου τοῦ ἔργου, φέροντος δέ τι καὶ δόξης μᾶλλον*); nur braucht das also gemifshandelte Volk Repressalien, wie denn Nestor im Rachekriege der von den Eleern beraubten Pylier *ἐλαύνεται ῥύσια*, aus welchen dann der Verlust eines jeden Betheiligten ersetzt wird (Il. λ, 671 ff.). Sogar die ex professo getriebenen Seeräubereien sind zwar verhasst und gefürchtet (Od. π, 426), aber nicht als schimpfliches Gewerbe

*) Sehr schwerlich werden diese nach Il. β, 846 als Bundesgenossen der Troer gedacht.

verachtet; denn Od. γ, 72 fragt Nestor seine Gäste ganz unbefangen: ἤ τι κατὰ πρῆξιν, ἦ μαψιδίως ἀλάλησθε, οἷά τε ληϊστῆρες, ὑπεὶρ ἅλα, τοί τ' ἀλόωνται ψυχὰς παρθέμενοι, κακὸν ἀλλοδαποῖσι φέροντες; was nur bedeuten kann: habt ihr ein bestimmtes Geschäft, oder seyd ihr eine Art von Freibeuter, die, ohne bestimmtes Ziel, wo sich Gelegenheit findet, auf Raub ausgehn? Nur einmal findet sich ein Beispiel von völkerrechtlicher Scheu, Od. α, 260, wo sich der Ephyreer Ilos ein Gewissen daraus macht, dem Odysseus Gift zur Bestreichung seiner Pfeile zu geben.

Der Fremdling ist also, wo er hinkommt, rechtlich schutzlos, und erwartet auch leicht einen schlechten Empfang (Od. ν, 229: ὦ φίλ', ἐπεί σε πρῶτα κιχάνω τῷδ' ἐνὶ χώρῳ, χαῖρέ τε, καὶ μή μοί τι κακῷ νόῳ ἀντιβολήσαις). Weil aber solche Schutzlosigkeit allen menschlichen Verkehr aufheben würde, so tritt als Schirmvogt der Fremdlinge Zeus ein, der höchste Ordner und *ταμίας* der politischen, somit auch der völkerrechtlichen Verhältnisse. Das mangelnde menschliche Recht wird *jure divino* supplirt. Cf. Od. η, 165: *Ζεὺς —, ὅςθ' ἱκέτῃσιν ἅμ' αἰδοίοισιν ὀπηδεῖ·* ι, 270: *Ζεὺς δ' ἐπιτιμήτωρ ἱκετάων τε ξείνων τε, ξείνιος, ὃς ξείνοισιν ἅμ' αἰδοίοισιν ὀπηδεῖ·* ζ, 207: *πρὸς γὰρ Διός εἰσιν ἅπαντες ξεῖνοί τε πτωχοί τε·* vgl. ferner Od. ν, 213; ξ, 283 *). Darum fragt der Fremdling, der in ein unbekanntes Land gekommen ist, vor Allem nach der Gottesfurcht der Einwohner, und bringt dieselbe mit ihrer Gastlichkeit in unmittelbarste Verbindung (Od. ζ, 120: ἤ ῥ' οἵγ' ὑβρισταί τε καὶ ἄγριοι οὐδὲ δίκαιοι, ἦε φιλόξεινοι καί σφιν νόος ἐστὶ θεουδής; und so öfter). Das Mitleid mit der

*) Zeus' Obhut erstreckt sich natürlich auch auf die Rechte der ξεινοδόκοι· Od. π, 422: οὐδ' ἱκέτας (an dieser Stelle s. v. a. ξεινοδόκους) ἐμπάζεαι, οἷσιν ἄρα Ζεὺς μάρτυρος.

Person des Kommenden selbst kann natürlich als ein weiteres Motiv der Gastlichkeit zu jenem ersten hinzutreten; Od. ξ, 388: *οὐ γὰρ τοὔνεκ᾽ ἐγώ σ᾽ αἰδέσσομαι, οὐδὲ φιλήσω, ἀλλὰ Δία ξένιον δείσας, αὐτόν τ᾽ ἐλεαίρων.*

55. Der Gattungsbegriff *ξεῖνος* zerfällt aber in die drei Unterarten des *ἱκέτης*, des *ξεῖνος* im engeren Sinne, und des *πτωχός*. Und zwar ist der *ἱκέτης* (der *ξεῖνος* heifst Od. η, 160 coll. 165; cf. ξ, 278 coll. 284) von doppelter Art, entweder ein Vertriebener, der um Aufnahme und eine neue Heimath, ein Unglücklicher, der, nachdem er wie Odysseus im Schiffbruch Alles verloren, um Nahrung und Kleidung und Entsendung fleht, oder ein Flehender überhaupt, der irgend einer Gnadenwohlthat begehrt, wie Priamos bei Achilleus (Il. ω, 158: *ἀλλὰ μάλ᾽ ἐνδυκέως ἱκέτεω πεφιδήσεται ἀνδρός*, Achilleus nämlich), wie Phemios von Odysseus (Od. χ, 344 coll. 379), wie Chryses von Agamemnon, wie Odysseus vom Flufsgott in Scheria Od. ε, 445. Dafs diese letzteren jedoch nur uneigentlich *ἱκέται* genannt werden, geht aus Il. φ, 75 hervor, wo Lykaon, der den Achilleus um sein Leben fleht, so sich ausdrückt: *ἀντί τοί εἰμ᾽ ἱκέταο.* Aus dem folgenden Verse dieser Stelle wird ersichtlich, dafs der eigentliche *ἱκέτης* in den Genufs seiner Rechte mit dem Genufse der ersten ihm verabreichten Nahrung tritt: „ich gelte dir so viel als ein *ἱκέτης· πὰρ γὰρ σοὶ πρώτῳ πασάμην Δημήτερος ἀκτήν.* Vgl. Od. φ, 35, wo das Geschenk eines Schwertes und Speeres blos *ἀρχὴ ξεινοσύνης προςκηδέος* heifst, und ausdrücklich beigefügt wird: *οὐδὲ τραπέζῃ γνώτην ἀλλήλων.* Was der Unglückliche, der temporäre Hülfe sucht, zu begehren das Recht hat, wird gewöhnlich in folgenden Versen zusammengefasst: *οὔτ᾽ οὖν ἐσθῆτος δευήσεαι, οὔτε τευ ἄλλου, ὧν ἐπέοιχ᾽ ἱκέτην ταλαπείριον ἀντιάσαντα* sc. *μὴ δεῖσθαι* d. i. *τυγχάνειν*, als Nahrung, Bad (Od. ζ, 209 f.); ferner: *αὐτός τοι χλαῖνάν τε χιτῶνά τε εἵματα δώσει·*

πέμψει δ', ὅππῃ σε κραδίη θυμός τε κελεύει (z. B. Od. ξ, 515 ff.). Es versteht sich, dafs der Wirth den Gast vor jeder Art von Unbilden zu schirmen hat; vgl. Od. σ, 61; 221; ξ, 38; π, 85.

56. Der ξεῖνος im engeren Sinne ist der Reisende, der auf kürzere oder längere Zeit Nahrung und Herberge begehrt, und ein Gastgeschenk erwartet. Zur Aufnahme und Bewirthung solcher Gäste ist jeder Hausvater verpflichtet *), theils um des Ζεὺς ξείνιος willen (Od. ξ, 56: ξεῖν', οὔ μοι θέμις ἔστ', οὐδ' εἰ κακίων σέθεν ἔλθοι, ξεῖνον ἀτιμῆσαι· πρὸς γὰρ Διός εἰσιν ἅπαντες ξεῖνοί τε πτωχοί τε· die Fremdlinge sind also von Zeus gleichsam selber gesendet), theils, weil er das Gute, was ihm geschehen ist oder einst einmal geschehen kann (Nitzsch I. p. 235), an Andern vergelten mufs. Menelaos sagt zu dem bei Telemach's Empfange säumigen θεράπων Eteoneus Od. δ, 33: ἦ μὲν δὴ νῶϊ ξεινήϊα πολλὰ φαγόντε ἄλλων ἀνθρώπων δεῦρ' ἱκόμεθ'· cf. Od. ω, 284 ff.; α, 318. Nur besonderer Verhältnisse wegen kann der Gast an einen andern Wirth gewiesen werden, Od. ο, 509 ff.. Dem Empfangenden geziemt eine gewisse Officiositas (Od. α, 120; 125); insbesondere darf die Frage nach Stand, Namen und Geschäft des Gastes erst dann geschehen, wenn alle Gebühr an ihm erfüllt worden (Il. ζ, 174 ff.); in Od. θ, 550 ff. coll. ι, 19 ff. hat der Dichter dieses Hauptgesetz edler Gastlichkeit, wodurch sie den Charakter rücksichtloser Pflichtübung bekommt, zu dem unvergleichlichsten Motive der wunderbarsten Ueberraschung benützt. Während des Auf-

*) Die von Athene'n Od. η, 30 ff. ausgesagte Ungastlichkeit der Phäaken erklärt sich mir ganz einfach aus ihrer Abgeschlossenheit vom Weltverkehr. Sieht man doch heute noch, wie die Abgeschlossenheit mancher Städte der edeln Tugend der Gastlichkeit im Allgemeinen eben keinen Vorschub gethan hat. Dafs Athene's Aeufserung sich später nicht bestätigt, macht das Aufserordentliche des hülfsbedürftigen Helden begreiflich. Anders Nitzsch II. p. 137.

enthalts hat sich der Gast vom Wirthe alles Guten zu versehn, insbesondere vergnüglicher Unterhaltung jedoch mit zarter Rücksicht auf das, was ihm etwa mifsfällig werden könnte (Od. ϑ, 537: Δημόδοκος δ' ἤδη σχεθέτω φόρμιγγα λίγειαν· — ἵν' ὁμῶς τερπώμεθα πάντες ξεινοδόκοι καὶ ξεῖνος· ἐπεὶ πολὺ κάλλιον οὕτω). Denn Zudringlichkeit ist edlen Wirthen fremd; drum entlässt Menelaos den Telemach, sobald er es begehrt, eben so gut, als Nestor (Od. γ, 346 ff.) der Ehre seines Hauses wegen um keinen Preis zugeben würde, dafs ebenderselbe auf dem Schiffe, und nicht in seinem Haus' übernachte. Regel ist, was bei jener Gelegenheit Od. ο, 68 ff. Menelaos sagt: νεμεσσῶμαι δὲ καὶ ἄλλῳ ἀνδρὶ ξεινοδόκῳ, ὅς κ' ἔξοχα μὲν φιλέῃσιν, ἔξοχα δ' ἐχθαίρῃσιν· ἀμείνω δ' αἴσιμα πάντα. Ἶσόν τοι κακόν ἐσθ', ὅςτ' οὐκ ἐθέλοντα νέεσθαι ξεῖνον ἐποτρύνει, καὶ ὃς ἐσσύμενον κατερύκει. Ueberhaupt ist die Fähigkeit, ein guter Wirth zu seyn, eine **Kunst**, deren vor Allen Odysseus mächtig war; Od. τ, 314 ff.: ἐπεὶ οὐ τοῖοι σημάντορές εἰσ' ἐνὶ οἴκῳ, οἷος Ὀδυσσεὺς ἔσκε μετ' ἀνδράσιν, εἴποτ' ἔην γε, ξείνους αἰδοίους ἀποπεμπέμεν ἠδὲ δέχεσθαι.

Der Gast schuldet dem Wirthe Bescheidenheit; Odysseus wagt sich als Gast des Eumaios nicht geradezu mit der Bitte um einen Mantel für die Regennacht heraus, sondern kleidet dieselbe in die Erzählung einer ähnlichen ihm vor Troja zugestofsenen, listig von ihm beseitigten Verlegenheit ein, und motivirt selbst diese Erzählung durch die vorgebliche Macht, welche der Wein über ihn übe (Od. ξ, 462 ff.). Auch darf der Gast seine Ueberlegenheit in irgend einer Kunst dem Wirthe gegenüber nicht geltend machen; wie denn Od. ϑ, 205 ff. Odysseus mit allen Phäaken im Kampfe sich messen will, nur mit Laodamas, dem Sohne des Alkinoos, nicht; ξεῖνος γάρ μοι ὅδ' ἐστί· τίς ἂν φιλέοντι μάχοιτο; ἄφρων δὴ κεῖνός γε καὶ οὐτιδανὸς πέλει ἀνήρ, ὅςτις ξεινοδόκῳ ἔριδα προφέρηται ἀέθλων, δήμῳ ἐν ἀλλοδαπῷ· ἕο δ' αὐτοῦ

πάντα

πάντα κολούει. Selbst mit Arbeit dem Wirth' an Handen zu gehn ist der Gast unter Umständen gehalten, Od. τ, 27: *οὐ γὰρ ἀεργὸν ἀνέξομαι ὅς κεν ἐμῆς γε χοίνικος ἅπτηται, καὶ τηλόθεν εἰληλουθώς*. Dankbare Erinnerung an den Wirth bewahrt der Gast durch sein ganzes Leben; Od. ο, 54: *τοῦ γάρ τε ξεῖνος μιμνήσκεται ἤματα πάντα ἀνδρὸς ξεινοδόκου, ὅς κεν φιλότητα παράσχῃ*. Das Vehikel der Erinnerung bilden die Gastgeschenke, *οἷα φίλοι ξεῖνοι ξείνοισι διδοῦσιν* (Od. α, 313), welche, vom Gast erwartet, sogar als Gewinn des Reisens erwähnt (Od. ο, 83; τ, 284), mit Feierlichkeit (ο, 100 ff.) oft in grofser Menge (ib. ω, 273) überreicht, zuweilen, wie wir oben §. 51 schon gesehen, vom Fürsten nur ausgelegt, vom Volke vergütet (Od. ν, 14 coll. τ, 197), und nicht nur von dem Empfänger selbst gemerkt, sondern als ehrenbringende Gaben (Od. λ, 360) sogar auch in der Familien-Tradition treulich bewahrt werden (Il. ζ, 215 ff.). Darum erbt auch die Gastfreundschaft in den Familien fort (*ξεῖνοι πατρώϊοι* Od. α, 175), ja wird von Agamemnon gegen den Freier Amphimedon sogar noch in der Unterwelt geltend gemacht (Od. ω, 144: *ξεῖνος δέ τοι εὔχομαι* — Präsens — *εἶναι*), und begründet eine so enge Verbindung, dafs die Helden in den troischen Schlachten den gefallenen Gastfreund mit gewaltigem Zorne rächen (Il. ν, 661), gehören sie dagegen den entgegengesetzten Parteien an, persönlich Friede mit einander schliefsen (Glaukos, Diomedes Il. ζ), ja dafs Alkinoos Od. ϑ, 546 ausruft: *ἀντὶ κασιγνήτου ξεῖνός ϑ' ἱκέτης τε τέτυκται ἀνέρι, ὅστ' ὀλίγον περ ἐπιψαύῃ πραπίδεσσιν*.

57. Was endlich den *πτωχός* betrifft, so ist der *πτωχὸς πανδήμιος* (Od. σ, 1 ff.), der Bettler von Profession, der, wie Iros in der Stadt Ithaka, in einem gewissen Bezirke das Privilegium des Bettelns geniefst, in welches er keine Eingriffe duldet (Od. σ, 8 ff.), der sich auch wohl zu Botendiensten gebrauchen lässt (ib. 7), verschieden von dem Bettler, der

auch ξεῖνος heifst (Od. ϱ, 10; 371). Als ein solcher tritt Odysseus zuerst unter den Freiern auf; Od. ϱ, 10: *τὸν ξεῖνον δύστηνον ἄγ᾽ ἐς πόλιν, ὄφϱ᾽ ἂν ἐκεῖθι δαῖτα πτωχεύῃ*· vgl. Od. ο, 309. Dieses Betteln setzt eine gewisse Handwerksfertigkeit voraus (ϱ, 365: *βῆ δ᾽ ἴμεν αἰτήσων ἐνδέξια φῶτα ἕκαστον, πάντοσε χεῖϱ᾽ ὀϱέγων, ὡς εἰ πτωχὸς πάλαι εἴη*), besonders aber eine gehörige Dreistigkeit (*κακὸς δ᾽ αἰδοῖος ἀλήτης*, ib. 578). Einen solchen Bettler ruft nicht leicht Jemand ins Haus; er wird als eine Last betrachtet (Od. ϱ, 12; 387), und man kann ihm wohl auch zumuthen, dafs er Nachtherberge in einer Schmiede oder im Gemeindehaus, in der *λέσχῃ* suche (Od. σ, 328 ff.). Aber obwohl nicht von ihm gilt, was Arete vom ξεῖνος sagt: *ἕκαστος δ᾽ ἔμμοϱε τιμῆς* (Od. λ, 338), so ist es doch schwere Sünde ihn zu beleidigen, weil ihn ja nur der Hunger zu seinem Gewerbe treibt; Od. ϱ, 473—476: *αὐτὰϱ ἔμ᾽ Ἀντίνοος βάλε γαστέϱος εἵνεκα λυγϱῆς, οὐλομένης, ἣ πολλὰ κάκ᾽ ἀνθϱώποισι δίδωσιν. Ἀλλ᾽ εἴ που πτωχῶν γε θεοὶ καὶ Ἐϱιννύες εἰσὶν, Ἀντίνοον πϱὸ γάμοιο τέλος θανάτοιο κιχείη*. Mit dieser ihm gewährten Garantirung seiner persönlichen Sicherheit tritt der Bettler, der sich sonst vom ξεῖνος abgesehn vom Ehrenrecht' am wesentlichsten dadurch unterscheidet, dafs die *πτωχεία* kein dauerndes gastfreundschaftliches Verhältniss begründet, hinwiederum mit demselben auf gleiche Stufe. Gefrevelt kann an ihm nicht weniger werden, als am ξεῖνος und ξεινοδόκος. Der Fluch aber, der solchen Frevel trifft, ist vom Dichter an mehreren Stellen in den stärksten Ausdrücken ausgesprochen. Il. γ, 351 ff.: *Ζεῦ ἄνα, δὸς τίσασθαι, ὅ με πϱότεϱος κάκ᾽ ἔοϱγεν, δῖον Ἀλέξανδϱον, καὶ ἐμῇς ὑπὸ χεϱσὶ δάμασσον· ὄφϱα τις ἐϱϱίγῃσι καὶ ὀψιγόνων ἀνθϱώπων ξεινοδόκον κακὰ ϱέξαι, ὅ κεν φιλότητα παϱάσχῃ*. Eben so ruft Menelaos den Troern Il. ν, 623 zu: *οὐδέ τι θυμῷ Ζηνὸς ἐϱιβϱεμέτεω χαλεπὴν ἐδδείσατε μῆνιν ξεινίου· ὅςτε ποτ᾽ ὔμμι διαφθέϱσει πόλιν αἰπήν. Οἵ μεν κουϱιδίην ἄλοχον καὶ κτήματα πολλὰ μὰψ οἴχεσθ᾽*

ἀνάγοντες, ἐπεὶ φιλέεσθε παρ᾽ αὐτῇ. Mit Entsetzen spricht der Dichter von Herakles' Frevel, der den eigenen Gastfreund Iphitos erschlagen: *σχέτλιος, οὐδὲ θεῶν ὄπιν ᾐδέσατ᾽, οὐδὲ τράπεζαν, τὴν δή οἱ παρέθηκεν· ἔπειτα δὲ πέφνε καὶ αὐτόν* (Od. *φ*, 28 f.). Und Eumaios erklärt *ξ*, 401 ff., dafs er, wenn er den Fremdling selbst vertragsgemäfs als überführten Lügner tödten würde, ewige Schmach bei den Menschen ärnten und nie mehr mit gutem Gewissen zu Zeus würde beten können.

58. So weit haben sich die völkerrechtlichen Verhältnisse ausgebildet in der Sphäre des Privatverkehrs. Für den Verkehr der Völker als solcher ist bei gänzlicher Unentwickeltheit des höheren politischen Bewufstseyns fast kein anderer Boden gegeben als der Krieg und die denselben bedingenden und begleitenden Zustände. Die Kriege entstehen aber eben deswegen nicht aus Verwicklungen und Constellationen politischer Art, also nicht aus Eroberungssucht, aus dem Streben nach dem Principat über andere Staaten, sondern sind, offensiv oder defensiv (Od. *ω*, 112), wie wir schon oben gesehen, lediglich Raub- und Rachekriege. Wie weit der Zweck eines Krieges gehen kann, wird ersichtlich aus Il. *σ*, 510. 511, wo von den zwei sich auf Achilleus' Schilde bekämpfenden Völkern das eine die feindliche Stadt zu zerstören gesonnen ist, wenn dieselbe nicht die Hälfte des (beweglichen) Besitzthums mit ihm theilt. Es werden also doch immer Bedingungen, wenn auch harte, gestellt, und insoferne die Feindschaft nicht gleich anfangs als etwas Absolutes, als Letztes im Kriege, als *τέλος πολέμοιο* nicht des Feindes völliger Untergang betrachtet. Die Griechen z. B. sind bereit von Ilios abzuziehen, wenn sie Helene'n sammt den geraubten Schätzen zurück und aufserdem eine *ποινή* oder *τιμή* d. h. eine Entschädigung bekommen (Il. *γ*, 284—291). Diese letztere schlägt Agamemnon l. c. so hoch an, dafs er um sie allein noch kämpfen

zu wollen erklärt, wenn sie verweigert werden sollte; und Hektor bestimmt sie in seinen letzten Träumen von der Möglichkeit einer Rettung gleichfalls auf die Hälfte der Habe von ganz Ilios (Il. χ, 116 ff.). Kraft dieser versöhnlichen Gesinnung kommen im Kampfe selbst Gefangennehmungen der Feinde, die sich dann loskaufen können, vor; es fehlt nicht an Friedensversuchen und Gesandtschaften, welche gastfreundlicher Rechte geniefsen (Il. γ, 205 sagt der Troer Antenor: ἤδη γὰρ καὶ δεῦρό ποτ' ἤλυθε δῖος Ὀδυσσεὺς σεῦ ἕνεκ' ἀγγελίης σὺν Ἀρηϊφίλῳ Μενελάῳ· τοὺς δ' ἐγὼ ἐξείνισσα καὶ ἐν μεγάροισι φίλησα, ἀμφοτέρων δὲ φυὴν ἐδάην καὶ μήδεα πυκνά); endlich hören wir auch von Zweikämpfen mitten in der Schlacht, einmal (Il. η, 47 ff.) von einem blos heroischen, der nur die Tapferkeit der kämpfenden Helden verherrlicht, ein andermal von dem zwischen Paris und Menelaos, der auf einmal dem Krieg ein Ende machen soll (Il. γ). Beide geben der sittlichen Gesinnung des Heroenalters ein schönes Zeugniss. Im ersten verschmäht Hektor heimtückischen Wurf auf den grofsen Gegner (Il. η, 242: ἀλλ' οὐ γάρ σ' ἐθέλω βαλέειν τοιοῦτον ἐόντα λάθρῃ ὀπιπτεύσας, ἀλλ' ἀμφαδὸν, αἴ κε τύχωμι); nach mehreren Gängen fügen sich die kampferhitzten Helden der Friedensmahnung der geheiligten Herolde, welche als Organe der Vermittlung des Rechtes der Gesandten theilhaftig sind, und von denen der Troer Idaios mit edler unparteiischer Milde spricht: μηκέτι, παῖδε φίλω, πολεμίζετε μηδὲ μάχεσθον· ἀμφοτέρω γὰρ σφῶϊ φιλεῖ νεφεληγερέτα Ζεὺς, ἄμφω δ' αἰχμητά κ. τ. λ.. (Il. η, 279 ff.). In dieser Anrede nach solchem Kampfe liegt eben so viel sittliche Zartheit, als in Hektor's Aufforderung an Ajas, sich gegenseitig durch Geschenke zu ehren, ὄφρα τις ὧδ' εἴπῃσιν Ἀχαιῶν τε Τρώων τε· ἠ μὲν ἐμαρνάσθην ἔριδος πέρι θυμοβόροιο, ἠδ' αὖτ' ἐν φιλότητι διέτμαγεν ἀρθμήσαντε. Der andere Zweikampf legt uns, abgesehn von der edeln Gesinnung Agamemnon's, der den, als er zu reden

beginnen will, von den Geschossen der Achäer bedrohten Hektor von der Gefahr befreit (Il. γ, 82: ἴσχεσθ', Ἀργεῖοι, μὴ βάλλετε, κοῦροι Ἀχαιῶν — man verkenne das Dringend-Aengstliche dieser Anrede nicht —) dieser also legt uns die völkerrechtliche Gesittung des Zeitalters in dem ausführlich geschilderten Vertragsabschlusse dar. Der Vertrag, nach Menelaos' ausdrücklichem Wunsche von Priamos selbst vollzogen, indem die Besonnenheit des Alters der leichtsinnig schwankenden Jugend gegenüber die Festigkeit des Paktums verbürgen soll, ferner unter Ceremonieen geschlossen, deren symbolische Bedeutung den Uebertreter dem Tode weiht (Il. γ, 299 ff.), steht unter der Garantie von Allem, was im Himmel, auf Erden und unter der Erde göttlich ist (ὑμεῖς μάρτυροι ἔστε, φυλάσσετε δ' ὅρκια πιστά ib. 280; θεῶν ὅρκια ib. 245 coll. Il. χ, 254), insbesondere des Zeus (daher Διὸς ὅρκια γ, 107 coll. η, 76; 411 κ, 329), als des obersten Schirmvogts aller θέμιστες, und an die göttliche Bestrafung des Treubruchs wird fest geglaubt; Il. δ, 158: οὐ μέν πως ἅλιον πέλει ὅρκιον, αἷμά τε ἀρνῶν, σπονδαί τ' ἄκρητοι καὶ δεξιαί, ᾗς ἐπέπιθμεν. Dieser Vertrag wird zwar gebrochen, aber durch Here's und Athene's Schuld, deren blofses Werkzeug der zwar tapfere, aber, wie ihn der Dichter hier und Il. ε, 179—216 mit unvergleichlicher Kunst gezeichnet hat, etwas bornirte Pandaros ist. — Zu den Verträgen gehört übrigens auch der Waffenstillstand Il. ω, 670 ff.; besonders η, 375 ff..

59. Aber neben so milder und menschlicher Gesinnung der Völker im Krieg hat sich eine Rohheit und Unmenschlichkeit noch nicht verloren, welche den Menschen im Feinde nicht mehr achtet. Die eroberte Stadt wird mit Feuer verheert, die Männer getödtet, Frauen und Kinder in die Sclaverei geführt, Il. ι, 593 und öfter. Nicht jeder scheut sich, wie der Ephyreer Ilos, Gewissens halber, unehrliche Waffen zu brauchen; Grimm und Rachedurst hält mitunter

(vgl. §. 28) auch ohne strategische Nothwendigkeit jede Schonung fern; besonders aber ist gegen den todten Feind das Aeufserste gestattet, seinen Leichnam den Hunden und Raubvögeln preiszugeben, auch ihn vorher noch zu verstümmeln (Il. λ, 146; ν, 202; ϱ, 39). Achilleus, der noch in Eetion, dem Vater Andromache's, den König geehrt und den Erschlagenen nicht entwaffnet sondern bestattet hatte (Il. ζ, 416 f.), giebt nach Patroklos' Tode keinen Pardon mehr (Il. φ, 99 ff.); die schmähliche Behandlung Hektor's setzt er so lange fort, bis es die Götter selbst erbarmt und empört (*κωφὴν γὰϱ δὴ γαῖαν ἀεικίζει μενεαίνων*, Il. ω, 54). Daher die heilige Pflicht der Kriegsgefährten, den Leichnam nicht in des Feindes Hände kommen zu lassen, durch deren Erfüllung sehr oft der Gang der Schlacht bestimmt wird. — Wie sehr diese Versündigung an den Leichnamen mit der Gesinnung der spätern Griechen contrastirt, geht aus Herodot's Aeufserung über die ähnliche Behandlung von Leonidas' Leiche durch Xerxes hervor (7, 238).

60. Einen Anfang ausgedehnterer politischer Beziehungen erkennen wir in dem Verhältnisse der B u n d e s g e n o s s e n. Namentlich erscheint Troja gewissermassen als der Mittelpunkt einer in Kleinasien und bis nach Thracien hinüber verbreiteten Bundesgenossenschaft *). Denn die *ἐπίκουϱοι*, nach den Troern und Dardanern die dritte Hauptmasse des Heeres (Il. ϑ, 173; 497), obwohl nicht stammverwandt noch e i n e Sprache redend (Il. β, 804; δ, 437), heifsen nichts desto weniger *πεϱικτίονες* (Il. ϱ, 220 coll. σ, 212), und Umwohnende dieser Art bilden nach Il. τ, 104 unter einem Oberhaupt eine politische Gesammtheit. Aber die Stellung der Hülfsvölker, auf welchen die Vertheidigung der Stadt beruht (Il. β, 130: *ἀλλ' ἐπίκουϱοι πολλέων ἐκ πολίων ἐγχέσπαλοι ἄνδϱες ἔασιν, οἵ*

*) Man erinnere sich auch an Priamos' Hülfezug nach Phrygien Il. γ, 184.

με μέγα πλάζουσι, καὶ οὐκ εἰῶσ᾽ ἐθέλοντα Ἴλιον ἐκπέρσαι εὐναιόμενον πτολίεθρον), ist eine ziemlich freie, und das Interesse kein gemeinsames (Il. ε, 483), so dafs Glaukos der Lycier dem Hektor, der Sarpedon's Leichnam nicht geschirmt hat, zu drohen im Stande ist, dafs kein Lycier mehr für Ilios kämpfen werde, und von Hektor nicht herrisch zurecht gewiesen, sondern begütigt wird (Il. ϱ, 142 ff. coll. 169 ff.; ferner ε, 491 ff.; ϱ, 225). Die Griechen aber bilden nicht in dem Sinne eine Bundesgenossenschaft, dafs sie als ἐπίκουροι Agamemnon's bezeichnet würden, sondern, einmal zum Zuge vereinigt, wie der Dichter Il. α, 158 sagt, den Atriden zu Gefallen, wie Thuc. 1, 9 vermuthet, οὐ χάριτι τὸ πλεῖον ἢ φόβῳ zusammengeführt, wofür die θωὴ spricht, welche nach Il. ν, 669 wer dem Zuge sich nicht anschlofs zu gewärtigen hatte, bilden sie ein enggeschlossenes, durch Schwur und Vertrag verpflichtetes Ganzes (Il. β, 286; 339—341; δ, 266, 267), dessen Interesse durchaus als ein gemeinsames betrachtet wird, und das dem obersten Heerführer Gehorsam schuldet. Dafs Achilleus sich auf die bekannte Weise zu Agamemnon stellt, ist aus der Persönlichkeit des Helden erklärbar, der ὕβρει εἴξας jura negat sibi nata. Agamemnon selbst ist sich seiner Oberherrlichkeit sehr gut bewufst (Il. α, 185 ff. coll. 281). —

Ein friedlicher Handels- d. i. Tauschverkehr findet zwischen den Achäern und Lemnos statt (Il. η, 467). Weil aber diese Insel den Griechen keine Mannschaft stellt, so lässt sich eine Art von Neutralitätsverhältniss erkennen. Anders ist es mit Lesbos, das von Agamemnon erobert wird, Il. ι, 129.

61. In dieser Darstellung der häuslichen und politischen Verhältnisse der homerischen Menschheit haben wir den Boden umzeichnet, auf welchem sich der sittliche Beruf des Mannes bewegt. Zunächst verlangt von ihm Aufsicht und Wahrung sein Haus und Familiengut. Telemach sagt Od. α, 397

zu dem Freier Antinoos: *αὐτὰρ ἐγὼν οἴκοιο ἄναξ ἔσομ' ἡμετέροιο καὶ δμώων, οὓς μοι ληΐσσατο δῖος Ὀδυσσεύς·* und kurz vorher V. 358 zu seiner Mutter: *μῦθος δ' ἄνδρεσσι μελήσει πᾶσι, μάλιστα δ' ἐμοί· τοῦ γὰρ κράτος ἔστ' ἐνὶ οἴκῳ·* vgl. *φ*, 344—353. Die erwachsenen Söhne gehn dem Familienvater natürlich an Handen; siehe Od. *β*, 22; 127; ferner Od. *γ*, 421 ff., wo sich Nestor's, *η*, 4 f., wo sich Alkinoos', Il. *ω*, 265 ff., wo sich Priamos' Söhne im häuslichen Dienste bemühn, dessen rein antiquarische Seite zu beschreiben unserer Aufgabe fern liegt. — Die politische Thätigkeit des Mannes im Frieden, je nachdem er Fürst, Edler oder ein Gemeinfreier ist, war von der obigen Darstellung der staatsrechtlichen Verhältnisse nicht zu trennen. Nur betagte, lebensmüde Greise, wie Laertes, entziehen sich dem politischen Leben ganz. Der Krieg aber und alle Fertigkeit und Uebung, welche zu kriegerischer Tüchtigkeit führt, Kampfspiel, Jagd und Raubzug, ist des Heroenlebens eigentliche Blüthe. In diesem Sinne wird Od. *ϑ*, 147 gesagt: *οὐ μὲν γὰρ μεῖζον κλέος ἀνέρος, ὄφρα κεν ᾖσιν, ἢ ὅ,τι ποσσίν τε ῥέξει καὶ χερσὶν ἑῇσιν.* Kriegsnoth zu dulden ist der Beruf, den Zeus selbst den Helden auferlegt hat, *οἷσιν ἄρα Ζεὺς ἐκ νεότητος ἔδωκε καὶ ἐς γῆρας τολυπεύειν ἀργαλέους πολέμους, ὄφρα φϑιόμεσϑα ἕκαστος* Il. *ξ*, 85 f.; und am schönsten erfüllen sie diesen im Tode fürs Vaterland, für Weib und Kind, für Hab' und Gut. Hektor ruft Il. *ο*, 494—499:

ἀλλὰ μάχεσϑ' ἐπὶ νηυσὶν ἀολλέες. Ὃς δέ κεν ὑμέων
βλήμενος ἠὲ τυπεὶς ϑάνατον καὶ πότμον ἐπίσπῃ,
τεϑνάτω. Οὔ οἱ ἀεικὲς ἀμυνομένῳ περὶ πάτρης
τεϑνάμεν· ἀλλ' ἄλοχός τε σόη καὶ παῖδες ὀπίσσω,
καὶ οἶκος καὶ κλῆρος ἀκήρατος, εἴ κεν Ἀχαιοὶ
οἴχωνται σὺν νηυσὶ φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν.

Die Ehre, die den Fürsten im gewöhnlichen Leben zu Theil wird, glauben sie durch muthigen Vorkampf verdienen zu müssen; siehe die Rede Sarpedon's Il. *μ*, 310 — 321 coll. *ρ*, 250. Darum sind auch beide

Gedichte voll von Beweisen der heldenmüthigsten Tapferkeit, wenn gleich diese die Grenzen des Naturgemäfsen nicht überschreitet, niemals, wie in so manchen mittelalterlichen Sagen, gigantisch wird. Allbekannt ist, dafs die Helden mitunter fliehen, dafs ihnen bange wird, z. B. Hektor'n vor dem Zweikampfe mit Ajas Il. *η*, 216: *Ἕκτορί τ' αὐτῷ θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι πάτασσεν· ἀλλ' οὔπως ἔτι εἶχεν ὑποτρέσαι οὐδ' ἀναδῦναι ἂψ λαῶν ἐς ὅμιλον, ἐπεὶ προκαλέσσατο χάρμῃ.* Ajas erhebt im Kampfe um Patroklos' Leichnam laute Klage Il. *ρ*, 238 ff. besonders V. 240: *οὔτι τόσον νέκυος περιδείδια Πατρόκλοιο, ὅς κε τάχα Τρώων κορέει κύνας ἠδ' οἰωνούς, ὅσσον ἐμῇ κεφαλῇ περιδείδια μήτι πάθῃσιν κ. τ. λ.*; vgl. ib. 629—648. Unübertrefflich hat der Dichter Hektor's Bangigkeit vor Achilleus, als der Entscheidungskampf naht, seinen nicht unmittelbaren, sondern überlegten Entschlufs, dem furchtbaren Feinde zu stehn, und endlich den allen Vorsatz überwältigenden, unwiderstehlich zur Flucht nöthigenden Eindruck des nahenden Rächers geschildert (Il. *χ*, 90—137). Es ist unnöthig, alle Beispiele dieser Art zu sammeln; wir machen lieber mit Wenigem auf die wunderbare Kunst des Dichters aufmerksam, mit welcher er der Tapferkeit seiner Haupthelden einen scharf unterschiedenen Charakter giebt.

62. Während Agamemnon und Menelaos sich mehr bei einzelnen Veranlassungen, im Drange besonderer Noth und erregt von persönlicher Leidenschaft als Helden bewähren, jener z. B. in der Il. *λ* geschilderten Schlacht, dieser im Zweikampfe mit Paris (Il. *γ*, 21), in der Rettung von Patroklos' Leichnam (Il. *ρ*, 560 ff.), ist bei Achilleus' Abwesenheit in der Schlacht wie im Rathe Repräsentant der immer sich gleichen vorwärts strebenden und angreifenden Tapferkeit der herrliche Tydeussohn. Wer weifs nicht, wie er Il. *ε* vorstürmt sogar gegen Unsterbliche, wie er Il. *θ*, 90—138, als schon alle Helden fliehn, der verlorenen Schlacht durch einen kühnen Angriff auf Hektor sofort

eine den Troern verderbliche Wendung giebt und nur durch einen von Zeus vor seinen Rossen niedergeschleuderten Blitzstrahl zum Weichen vermocht wird, wie er Il. ι, 32 ff., als Agamemnon von Flucht redet, zum Ausharren und Bleiben ermahnt, ja selbst den Entschlufs ausspricht, wenn Alles fliehen würde, den Kampf allein fortzuführen, wie er ibid. 697 ff. Achilleus' trotzige Weigerung der Rückkehr allein verachtet, wie er es ist, der Il. κ zur nächtlichen Kundschaft zuerst sich erbietet, wie er Il. λ, 310 ff. nach Agamemnon's Verwundung sogleich den Vorkampf übernimmt, bis ihn endlich eine Wunde kampfunfähig macht.

Dagegen zeigt sich der starke Telamonier, der kernhafte Held von gemessenen, nachdrücklichen Worten (Il. ι, 624 ff.), der nur den Achilleus nicht überragt (Il. ϱ, 279), recht eigentlich als der Schild, oder, wie ihn der Dichter nennt, als das Bollwerk der Achäer (*πύϱγος Ἀχαιῶν*, Od. λ, 556). Als der Griechen Schiffe brannten, war, wie der vaterländische Dichter singt, in seinem Arm das Heil; Il. ϱ, 356 ff. ist er die Seele der Vertheidigung von Patroklos' Leichnam; er ists der ib. 715 ff. mit dem befreundeten Oileussohne dem Menelaos und Meriones, welche den Getödteten forttragen, gegen die ganze troische Macht den Rücken deckt, wie er schon früher Il. λ, 545 ff., obwohl selbst zu weichen genöthigt, allein den Rückzug der Achäer geschirmt hat, als er, dem Esel gleich, der sich nicht durch Keulenschläge der Knaben von der Lust des Saatfeldes wegtreiben lässt, noch allen Troern wehrte, zu den Schiffen der Achäer vorzudringen; Il. λ, 569—574:

πάντας δὲ πϱοέεϱγε θοὰς ἐπὶ νῆας ὁδεύειν·
αὐτὸς δὲ Τϱώων καὶ Ἀχαιῶν θῦνε μεσηγὺ
ἱστάμενος· τὰ δὲ δοῦϱα θϱασειάων ἀπὸ χειϱῶν
ἄλλα μὲν ἐν σάκεϊ μεγάλῳ πάγεν, ὄϱμενα πϱόσσω·
πολλὰ δὲ καὶ μεσσηγὺ, πάϱος χϱόα λευκὸν ἐπαυϱεῖν,
ἐν γαίῃ ἵσταντο, λιλαιόμενα χϱοὸς ἆσαι.

Nach solchen Helden kann die Tapferkeit des endlich auftretenden, von Rachbegier erhitzten Sohnes der Göttin, wenn sie der Absicht des Dichters nach alle sonstige Heldenkraft überstrahlen soll, nur den Charakter der Unwiderstehlichkeit haben. Nie zweifelt er einem Sterblichen gegenüber am Sieg, nie wagt sich ein Kämpfer an ihn, ohne sich vorher Muth durch Erwägungen und Vorsätze zu sammeln, ohne, wenn ihn die Gottheit nicht rettet, zu erliegen. Massenweise stürzt er die Troer zu Boden; einer Heerde gescheuchter Rehe gleich drängt sich, was zu fliehen vermag, in das skäische Thor. Und aus dem tausendfach hin und herwogenden Kämpfen, in denen sich bisher des Dichters Lied bewegt hat, resultirt am Ende der eine, letzte Kampf, in welchem die sittlichste Tapferkeit, welche der Sänger feiert, dem Unüberwindlichen erliegen mufs.

Die sittlichste Tapferkeit, sagen wir, und brauchen, um Hektor's Heldenthum zu charakterisiren, nur an Schiller's Worte zu erinnern, in denen er den edlen Hort des Vaterlandes selbst aufs edelste gepriesen hat:

Weil des Liedes Stimmen schweigen
Von dem überwundnen Mann,
So will ich für Hektor'n zeugen,
Hub der Sohn des Tydeus an,
Der für seine Hausaltäre
Kämpfend ein Beschirmer fiel;
Lohnt den Sieger gröfsre Ehre,
Ehret ihn das schön're Ziel.

Sechster Abschnitt.

Die Sünde und die Sühnung.

1. **W**as dem bisher entwickelten sittlichen Bewufstseyn des homerischen Menschen widerstrebt, gilt ihm als Sünde; wir haben in den treffenden Paragraphen schon Einzelnes namhaft gemacht. Weil es uns aber, bevor wir an die Untersuchung über die Genesis und das Wesen der Sünde gehn, um eine Gesammtveranschaulichung der Sache zu thun ist, so wollen wir zur Erhärtung der Wahrheit, dafs dem homerischen Menschen das Sündliche nicht sowohl in seinem Verhältnisse zur Gottheit, als vielmehr im Bereiche der sittlichen Institutionen zum Bewufstseyn kommt *), theils erinnernd theils ausführend einiges Hauptsächliche von dem Faktischen voranschicken.

Der Uebermuth eines die Gottheit beleidigenden, mit ihr persönlich in die Schranken tretenden Menschen war n i c h t die höchste dem Dichter denkbare Frevelthat; sie wird in der Regel durch Verkürzung der Lebensdauer gestraft (V. §. 21), erregt aber keineswegs den Zorn des beleidigten Gottes immer in dem Grade, dafs er die Kraft seiner Gottheit sammelte und den Frevler vernichtete. Der Zorn der

*) Streng genommen, d. h. nach christlichem Maafsstabe, passt defswegen der Ausdruck S ü n d e auf die *ἁμαρτήματα* des homerischen Menschen nicht genau. Richtig verstanden jedoch verwirrt er auch nichts.

Gottheit entbrennt stärker über die Verletzung dessen, was reeller ist, was ein wirklicheres Daseyn hat, als sie, dergleichen die sittlichen Ordnungen sind, ohne welche das gesammte Weltwesen keinen Bestand hätte. Daher ist, wie wir gesehen haben, jegliche Impietät, wie sie Achilleus gegen den grofsen Todten, wie sie das pflichtvergessene Kind gegen die Aeltern übt, es ist die Beugung des Rechts durch ungerechte Richter, die Verletzung des Gastrechts, der ehelichen Treue sehr schwere, den Zorn der Gottheit provocirende Sünde. Der Frevel gegen die sittliche Weltordnung tritt besonders empörend in Klytämnestra und in Penelope's Freiern hervor. Jene ist nach Agamemnon's ergreifender Darstellung Od. λ, 405—434 nicht nur Ehebrecherin, sondern auch Mörderin des Ehegemahls; ja sie mordet ihn am festlich bereiteten Tisch, *ὥς τίς τε κατέκτανε βοῦν ἐπὶ φάτνῃ*. Die Freier aber kennen keine Scheu vor Göttern und Menschen, kein Erbarmen mehr (Od. ξ, 82: *οὐκ ὄπιδα φρονέοντες ἐνὶ φρεσὶν οὐδ' ἐλεητύν*· υ, 214: *οὐδέ τι παιδὸς ἐνὶ μεγάροις ἀλέγουσιν, οὐδ' ὄπιδα τρομέουσι θεῶν*· χ, 414: *οὔτινα γὰρ τίεσκον ἐπιχθονίων ἀνθρώπων, οὐ κακὸν οὐδὲ μὲν ἐσθλόν*). Ihr Gewissen ist also (vgl. p. 200) gänzlich verstockt. Als positive Seite ihres Wesens tritt dagegen *ὕβρις* und *βίη* wie wir sagen würden himmelschreiend hervor (Od. ο, 329: *τῶν ὕβρις τε βίη τε σιδήρεον οὐρανὸν ἵκει*), und stellt sich im frevelhaften Umsturz aller bestehenden Rechtsverhältnisse dar. Zur Sicherung ihrer Usurpation beabsichtigen sie den Mord des zu männlicher Selbstständigkeit heranreifenden Erben; sie zerrütten des Königes Haushalt, zwingen die dienenden Frauen, an welche sie kein Recht haben, mit Gewalt zu ihrer Lust und freien um des Lebendigen Weib. Od. χ, 35—41 sagt der rächende König:

ὦ κύνες, οὔ μ' ἔτ' ἐφάσκετ' ὑπότροπον οἴκαδ' ἱκέσθαι
δήμου ἄπο Τρώων, ὅτι μοι κατεκείρετε οἶκον,
δμωῇσιν δὲ γυναιξὶ παρευνάζεσθε βιαίως,

αὐτοῦ τε ζώοντος ὑπεμνάασθε γυναῖκα,
οὔτε θεοὺς δείσαντες, οἳ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσιν,
οὔτε τιν' ἀνθρώπων νέμεσιν κατόπισθεν ἔσεσθαι·
νῦν ὑμῖν καὶ πᾶσιν ὀλέθρου πείρατ' ἐφῆπται.

Dieses Frevels aber macht sich, wie Mentor Od. β, 235 ff. sagt, das Volk von Ithaka mitschuldig, indem es dem Treiben der Freier nicht Einhalt thut; noch mehr die treulosen Knechte und Mägde, die sich mit den Feinden des Hauses zum Untergange desselben verschwören. Mit solchem Thun werden alle die sittlichen Institute, auf welche nach homerischer Vorstellung die Götter das Weltwesen basirt haben, die θέμιστες, welche durchaus die Bedeutung göttlich geoffenbarter Satzungen haben (vgl. p. 201), freventlich umgestofsen; somit ist die Form, in welcher die Sünde erscheint, im Grunde nichts anders als faktische Zerstörung der sittlichen Weltordnung.

2. Nun aber fragen wir: was ist die Sünde bezüglich des Menschen für sich? Wie kommt sie in denselben, wie wird der Mensch ein Sünder? Ist die Sünde von Natur in ihm, oder wird sie von aufsen an ihn gebracht? Der Dichter antwortet uns: die Sünde entspringt aus der ἄτη, der Bethörung des an sich normalen Verstandes. Sie selbst ist also Thorheit, ruht, so wie die Gerechtigkeit (IV. §. 2), im Verstande, nicht im Willen *). Der Mensch als

*) Vgl. Od. β, 281: τῶ νῦν μνηστήρων μὲν ἔα βουλήν τε νόον τε ἀφραδέων, ἐπεὶ οὔτι νοήμονες οὐδὲ δίκαιοι· χ, 287: ὦ Πολυθερσείδη φιλοκέρτομε, μήποτε πάμπαν εἴκων ἀφραδίῃς μέγα εἰπεῖν, ἀλλὰ θεοῖσιν μῦθον ἐπιτρέψαι· ω, 457: οὐ γὰρ ἐμοὶ πείθεσθ', οὐ Μέντορι ποιμένι λαῶν, ὑμετέρους παῖδας καταπαυέμεν ἀφροσυνάων· vgl. π, 278; γ, 328: ψεῦδος δ' οὐκ ἐρέει· μάλα γὰρ πεπνυμένος ἐστίν· Il. ε, 761: ἄφρονα τοῦτον ἀνέντες, ὃς οὔτινα οἶδε θέμιστα· Od. σ, 228: αὐτὰρ ἐγὼ θυμῷ νοέω καὶ οἶδα ἕκαστα, ἐσθλά τε καὶ τὰ χέρεια· πάρος δ' ἔτι νήπιος ἦα· ἀλλά τοι οὐ δύ-

bethörter verhält sich bei ihr passiv, erleidet etwas von aufsen her, und, was ihn verführt und bethört, ist die Gottheit selbst, in welche somit ein Satanisches Moment gesetzt wird.

3. Vor Allem ist das Wort *ἄτη* sprachlich zu berücksichtigen *) und Buttmann's Irrthum zu beseitigen, als sey dessen Grundbedeutung Unglück und Schaden. Auszugehn ist vielmehr von der physisch-sinnlichen Bedeutung des Worts in Il. *π*, 805: *τὸν δ'* (den von Apollon geschlagenen Patroklos) *ἄτη φρένας εἷλε, λύθεν δ' ὑπὸ φαίδιμα γυῖα, στῆ δὲ ταφών*, wo es ganz offenbar Verwirrung des Bewufstseyns, Störung des Normalzustandes der natürlichen Besinnung ausdrückt. Wie diese physische Bedeutung der Sinnenbethörung unmittelbar übergeht in die sittliche der Sinnbethörung, zeigt sich am deutlichsten aus Od. *φ*, 293—302. Hier heifst es zuerst: *οἶνος καὶ Κένταυρον, ἀγακλυτὸν Εὐρυτίωνα, ἄασ' κ. τ. λ.· ὁ δ' ἐπεὶ φρένας ἄασεν οἴνῳ, μαινόμενος κάκ' ἔρεξε δόμον κάτα Πειριθόοιο.* Hier haben wir zuerst eine physische Störung des lichten Bewufstseyns durch Wein, in Folge deren Sittlich-Böses geschieht. Nun heifst es schliefslich vom Gestraften: *ὁ δὲ φρεσὶν ᾗσιν ἀασθεὶς ἤϊεν ἣν ἄτην ὀχέων ἀεσίφρονι θυμῷ·* hier ist von der sinnlichen die sittliche Bethörung, und deren Folge, die Thorheit, d. i. die Schuld **), schon nicht mehr zu trennen. Dieser Begriff: Thorheit (Bethört-seyn) mehr oder minder im Sinne von Schuld ist in den meisten homerischen Stellen zu finden. Am reinsten zeigt sich noch die Bedeutung Thorheit in Od. *ο*, 233,

ναμαι πεπνυμένα πάντα νοῆσαι· ἐκ γάρ με πλήσσουσιν κ. τ. λ..

*) Heyne's Exkurs zu Il. *τ* Bd. VII. p. 704 giebt wenig Ausbeute. Aber vgl. Buttm. Lexil. I. p. 223 ff.

**) Vgl. das hebräische נְבָלָה; z. B. er hat eine Thorheit in Israel gethan, d. i. eine Schuld begangen.

wo Melampus' Streben, seinem Bruder Neleus' Tochter zu verschaffen, in welchem an sich keine Verschuldung liegt, *ἄτη βαρείη* genannt wird, *τήν οἱ ἐπὶ φρεσὶ θῆκε θεὰ δασπλῆτις Ἐριννύς*. Wenn aber Agamemnon's Verschuldung an Achilleus Il. *α*, 412; *π*, 274; *τ*, 88; 136, wenn Helene's und Paris' Verbrechen an Menelaos Il. *ζ*, 356; Od. *δ*, 261; *ψ*, 223, wenn desselben Paris' Beleidigung der beiden Göttinnen Il. *ω*, 28, wenn ib. 480 ein Todtschlag *ἄτη* genannt wird, so ist dieser Ausdruck Thorheit nichts Anderes, als eine für uns euphemistisch klingende Verlegung der Sünde vom Willen in den Verstand. Der Pluralis *ἆται* heifst an zwei Stellen Il. *ι*, 115 und *τ*, 270 geradezu Thorheiten, wenn auch in der ersten Stelle (*ὦ γέρον, οὔτι ψεῦδος ἐμὰς ἄτας κατέλεξας*) nicht mehrere Thorheiten verschiedener Art gemeint sind, sondern nur Agamemnon's thörichtes Benehmen gegen Achilleus in seinen einzelnen Momenten bezeichnet wird. In Il. *κ*, 391, wo Dolon sagt: *πολλῇσίν μ' ἄτῃσιν παρὲκ νόον ἤγαγεν Ἕκτωρ*, sind die *ἆται* active zu fassen als bethörende Reden.

Ist nun *ἄτη* subjektiv die Thorheit, das Thörichtseyn, so kann das Wort ohne Weiteres auch den objektiven Zustand bezeichnen, in welchem man als ein Thor, als ein Betrogener, Getäuschter erscheint. Dies ist nun freilich ein unglücklicher; deswegen heifst aber *ἄτη* noch nicht Unglück, wie Buttmann aus den gleich anzuführenden Stellen darthun will. Il. *β*, 111 in *Ζεύς με μέγα Κρονίδης ἄτῃ ἐνέδησε βαρείῃ* ist Unglück von *ἄτη* nur die bequeme, nicht die richtige Uebersetzung, welche vielmehr so lauten muss: Zeus hat mich in die Bande schwerer Bethörung verstrickt, d. h. hat mich in einen Zustand gebracht, in dem ich als ein Bethörter, Betrogener erscheine; denn, heifst es weiter, ich sehe jetzt, wie sein mir gegebenes Versprechen, dafs ich nicht heimkehren solle, ohne Ilios zerstört zu haben, nur ein

Be-

Betrug war. Vgl. Od. *μ*, 372: *ἦ με μάλ' εἰς ἄτην κοιμήσατε νηλέϊ ὕπνῳ*, ihr habt mich durch den Schlummer in einen Zustand gerathen lassen, in welchem ich jetzt als ein durch den Schlaf Betrogener erscheine. Nicht anders Il. *θ*, 236: *Ζεῦ πάτερ, ἦ ῥά τιν' ἤδη ὑπερμενέων βασιλήων τῇδ' ἄτῃ ἄασας καί μιν μέγα κῦδος ἀπηύρας;* d. i. hast du schon einmal einen König in solchen Zustand des Betrogenseyns versetzt und ihm den (verheifsenen) Ruhm genommen? Sehr gut fügen sich dieser Bedeutung auch die beiden von Buttmann angeführten Hesiodischen Stellen; *ἔ.* 229: *οὐδέποτ' ἰθυδίκαισι μετ' ἀνδράσι λιμὸς ὀπηδεῖ οὐδ' ἄτη* (keine von den Göttern als Strafe verhängte Bethörung); ib. 350: *κακὰ κέρδεα ἶσ' ἄτῃσιν* (Bethörungen, die Schaden zuwege bringen, d. i. Verlusten). Vergl. ib. 413: *αἰεὶ δ' ἀμβολιεργὸς ἀνὴρ ἄτῃσι παλαίει.*

4. Bethörung setzt aber ein Bethörendes voraus, und dies eben ist, wie schon bemerkt, bei Homer die Gottheit selbst. Der Mensch hat für sich keine Schuld; *ἐγὼ δ' οὐκ αἴτιός εἰμι*, sagt Agamemnon Il. *τ*, 86 ff., *ἀλλὰ Ζεὺς καὶ Μοῖρα καὶ ἠεροφοῖτις Ἐριννύς, οἵτε μοι εἰν ἀγορῇ φρεσὶν ἔμβαλον ἄγριον ἄτην ἤματι τῷ, ὅτ' Ἀχιλλῆος γέρας αὐτὸς ἀπηύρων·* Od. *δ*, 261: *ἄτην δὲ μετέστενον, ἣν Ἀφροδίτη δῶχ'*, coll. *ψ*, 222: *τὴν δ'* (*Ἑλένην*) *ἤτοι ῥέξαι θεὸς ὤρορεν ἔργον ἀεικές·* man vergleiche hiezu die andern hieher gehörigen, in anderer Beziehung schon p. 66 angeführten Stellen. Dafs nun dieses Bethören der Gottheit nicht blos eine bildliche Redeweise für Selbstbethörung oder Verführung durch Andere, sondern ganz eigentlich gemeint ist, geht hervor aus Od. *ξ*, 178: *τοῦ δέ τις ἀθανάτων βλάψε φρένας ἔνδον ἐΐσας, ἠέ τις ἀνθρώπων.* Dafs jedoch diese Bethörung in der Göttin *Ἄτη*, welche Zeus' Tochter genannt wird, nicht dergestalt personificirt ist, dafs sie neben und aufser den Göttern eine selbstständige Existenz hätte, und etwa der Teufel der homerischen Weltanschauung

genannt werden könnte, davon ist gleichfalls schon oben p. 67 ff. die Rede gewesen.

5. Allein die der bisher entwickelten Vorstellung zu Grunde liegende Selbstrechtfertigung des Menschen erkennt das ehrliche Gewissen nicht an, sondern verräth sich und sucht, zwar ohne Polemik gegen die Meinung von der *ἄτη*, die Quelle der Sünde in dem Menschen selbst. Nicht unbedingt zwar; denn der sittliche Charakter und geistige habitus des Menschen im Allgemeinen wird als bestimmt betrachtet durch Herkunft und Schicksal. Durch Herkunft; Athene sagt in Mentor's Gestalt zu Telemach Od. *β*, 270 ff.: *Τηλέμαχ᾽, οὐδ᾽ ὄπιθεν κακὸς ἔσσεαι, οὐδ᾽ ἀνοήμων. Εἰ δή τοι σοῦ πατρὸς ἐνέστακται μένος ἠΰ —, οὔ τοι ἔπειθ᾽ ἁλίη ὁδὸς ἔσσεται οὐδ᾽ ἀτέλεστος· εἰ δ᾽ οὐ κείνου γ᾽ ἐσσὶ γόνος καὶ Πηνελοπείης, οὐ σέγ᾽ ἔπειτα ἔολπα τελευτήσειν, ἃ μενοινᾷς*, wobei freilich der Dichter zu bemerken nicht unterlässt, dafs nur wenige Söhne den Vätern gleichen, wenige diesen es zuvorthun (ein solches Beispiel siehe Il. *ο*, 641), die meisten schlechter gerathen. Vgl. Od. *σ*, 125: *Ἀμφίνομ᾽, ἦ μάλα μοι δοκέεις πεπνυμένος εἶναι· τοίου γὰρ καὶ πατρός κ. τ. λ.*. Vgl. Od. *δ*, 63; 206; 611; Il. *ξ*, 113 ff.. Zweitens durch Schicksal; Od. *σ*, 136: *τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων, οἷον ἐπ᾽ ἦμαρ ἄγῃσι πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.* Vergl. Od. *ρ*, 322: *ἥμισυ γάρ τ᾽ ἀρετῆς ἀποαίνυται εὐρύοπα Ζεὺς ἀνέρος, εὖτ᾽ ἄν μιν κατὰ δούλιον ἦμαρ ἕλῃσιν.*

6. Weil aber Schicksal und Herkunft die sittliche Natur des Menschen doch nur im Allgemeinen bestimmen und gleichsam blos den Boden bereiten, aus welchem Tugenden oder Sünden hervorkeimen, so haben wir hiedurch über diejenige Macht, welche die mögliche Sünde zur wirklichen werden lässt, noch keinen Aufschlufs. Diese Macht ruht im Ich des Menschen selbst, oder es ist vielmehr das Ich, so fern es sich in sich selbst zurückzieht und zum Gesetze seines Thuns

macht, die Negation und Aufhebung der göttlichen Ordnungen. Wir werden somit den Weg zu verfolgen haben, auf welchem das Ich dazu gelangt, sich selbst eine den göttlichen *θέμιστες* feindselige Centralität beizulegen.

7. Das Ich erkennt sich sittlich im Ehrgefühl, d. h. es wird sich seines sittlichen Werthes bewufst in dem Bestreben, die Vernichtung dieses Werthes, die Schande, von sich abzuwehren. Dieses Ehrgefühl ist im homerischen Menschen fein und zart ausgebildet; die Helden sind eifrig bestrebt, ihre Ehre von jedem Makel rein zu erhalten. Hektor hat das volle Bewufstseyn, dafs aller Kampf und alle Tapferkeit für Ilios vergeblich seyn werde; auch weifs er, was der Gattin, dem Sohne mit seinem Verluste droht; dennoch sagt er Il. ζ, 441: *ἀλλὰ μάλ᾽ αἰνῶς αἰδέομαι Τρῶας καὶ Τρωάδας ἑλκεσιπέπλους, αἴ κε κακὸς ὣς νόσφιν ἀλυσκάζω πολέμοιο· οὐδέ με θυμὸς ἄνωγεν, ἐπεὶ μάθον ἔμμεναι ἐσθλὸς αἰεὶ καὶ πρώτοισι μετὰ Τρώεσσι μάχεσθαι, ἀρνύμενος πατρός τε μέγα κλέος ἠδ᾽ ἐμὸν αὐτοῦ.* Und in seiner letzten Noth, als er die Räthlichkeit der Flucht vor Achilleus erwägt, fürchtet er den kränkenden Vorwurf des Polydamas, den er hart angelassen, als dieser ihm die Troer zur Stadt zu führen gerathen hatte; jetzt, sagt er Il. χ, 104 ff., *ἐπεὶ ὤλεσα λαὸν ἀτασθαλίῃσιν ἐμῇσιν, αἰδέομαι Τρῶας καὶ Τρωάδας ἑλκεσιπέπλους, μήποτε τις εἴπῃσι κακώτερος ἄλλος ἐμεῖο· Ἕκτωρ ἧφι βίηφι πιθήσας ὤλεσε λαόν. Ὣς ἐρέουσιν· ἐμοὶ δὲ τότ᾽ ἂν πολὺ κέρδιον εἴη ἄντην ἢ Ἀχιλῆα κατακτείναντα νέεσθαι, ἠέ κεν αὐτὸν ὀλέσθαι ἐϋκλειῶς πρὸ πόληος.* Zu Achilleus selbst sagt er ib. 283: *οὐ μέν μοι φεύγοντι μεταφρένῳ ἐν δόρυ πήξεις, ἀλλ᾽ ἰθὺς μεμαῶτι διὰ στήθεσφιν ἔλασσον*—; und in der völligen Gewifsheit, von Athene betrogen, der Moira verfallen zu seyn (304:) *μὴ μὰν ἀσπουδί γε καὶ ἀκλειῶς ἀπολοίμην, ἀλλὰ μέγα ῥέξας τι καὶ ἐσσομένοισι πυθέσθαι.* — Ajas, der ihm in jenem Zweikampfe stand, will den Herolden, welche Beendigung des Kampfes

rathen, nicht zuerst Folge leisten, weil er der Herausgeforderte sey (Il. *η*, 284 ff.). Bevor der Zweikampf begonnen, hatte Nestor bei anfänglicher Zögerung der griechischen Helden (ib. 93: *αἴδεσθεν μὲν ἀνήνασθαι, δεῖσαν δ' ὑποδέχθαι*) gesagt, der alte Peleus würde, wenn er von der Furcht der Achäer vor Hektor wüſste, die Götter um seinen Tod flehen, um den griechischen Namen nicht so entehrt sehn zu müssen (Il. *η*, 125 ff.); man vergleiche Menelaos' Schelten ib. 96 ff.. Als derselbe Nestor in der unglücklichen Schlacht Il. *θ* dem Diomedes zur Flucht räth, erhält er zur Antwort (145 ff.): *ναὶ δὴ ταῦτά γε πάντα, γέρον, κατὰ μοῖραν ἔειπες· ἀλλὰ τόδ' αἰνὸν ἄχος κραδίην καὶ θυμὸν ἱκάνει· Ἕκτωρ γάρ ποτε φήσει, ἐνὶ Τρώεσσ' ἀγορεύων· Τυδείδης ὑπ' ἐμεῖο φοβεύμενος ἵκετο νῆας. Ὥς ποτ' ἀπειλήσει· τότε μοι χάνοι εὐρεῖα χθών.* Dasselbe kriegerische Ehrgefühl lebt in Odysseus, als Agamemnon in seinen Muth und Kampfeseifer Misstrauen setzt, Il. *δ*, 350 ff., ferner als er Il. *λ*, 314 nach Agamemnon's Entfernung sammt Diomedes den Vorkampf übernimmt; derselbe weis't ib. 407 die Gedanken der Furcht, als er sich den Troern gegenüber allein sieht, mit den mannhaften Worten zurück: *ἀλλὰ τίη μοι ταῦτα φίλος διελέξατο θυμός; Οἶδα γὰρ, ὅττι κακοὶ μὲν ἀποίχονται πολέμοιο· ὃς δέ κ' ἀριστεύησι μάχῃ ἔνι, τὸν δὲ μάλα χρεὼ ἑστάμεναι κρατερῶς, ἤτ' ἔβλητ', ἤτ' ἔβαλ' ἄλλον.* In ähnlichem Geiste widerspricht er dem Agamemnon, als dieser den Krieg aufzugeben und zu fliehen gedenkt Il. *ξ*, 84. Agamemnon selbst kommt nach Menelaos' Verwundung durch Pandaros von seiner Klage um den Bruder sogleich auf die Vorstellung der Schmach zurück, mit welcher bedeckt er werde heimkehren müssen, da nunmehr die Achäer auf den Abzug dringen würden, und wünscht sich den Tod, um nichts von den übermüthigen Reden der frohlockenden Troer zu vernehmen. Das Wesen dieses Ehrgefühls, welches nichts gemein hat mit Ehrgeiz und

Ruhmsucht, bezeichnet der Dichter mit *αἰδώς*· vgl. Il. *ο*, 561, wo Ajas den Argivern zuruft: *ὦ φίλοι, ἀνέρες ἔστε καὶ αἰδῶ θέσθ' ἐνὶ θυμῷ, ἀλλήλους τ' αἰδεῖσθε κατὰ κρατερὰς ὑσμίνας κ. τ. ἑ.*, ferner ib. 661: *ὦ φίλοι, ἀνέρες ἔστε καὶ αἰδῶ θέσθ' ἐνὶ θυμῷ ἄλλων ἀνθρώπων.* Und die Argiver fliehen auch nicht, ib. 657: *ἴσχε γὰρ αἰδὼς καὶ δέος*, und geben Il. *ρ*, 415 ff. in gleichem Geiste den Leichnam des Patroklos nicht preis. Vgl. noch ib. 95; 556. Das Ehrgefühl aber, welches nicht in sittlicher Gesinnung wurzelt, sondern üble Nachrede mehr als schlechte That fürchtet, erkennt der Dichter nicht an. Als Eurymachos von der Schande der Freier geredet, wenn statt ihrer der hergelaufene Bettler den Bogen spannen würde, erwiedert Penelope Od. *φ*, 331, wie denn die vor solchem Schimpfe sich fürchten könnten, die längst ihren Ruf im Volke durch schlimmere Thaten verwirkt hätten.

8. Während sich in solchen Stellen, die leicht noch vermehrt werden können, das sittliche Selbstbewufstseyn des Menschen negativ ausspricht in Flucht und Scheu vor der Schande, bekundet sich dasselbe als Selbstgefühl in der positiven Anerkennung des eigenen Werthes, die es sich selbst giebt oder von Andern verlangt. Dieses Selbstgefühl ist erkennbar in der Freude, die der homerische Mensch am gerechten Lob' empfindet. Bei den Wettkämpfen in Il. *ψ* hat Antilochos seinen Meister Achilleus als den einzigen gelobt, der sich mit Odysseus in Schnelligkeit messen könne — *κύδηνεν δὲ ποδώκεα Πηλείωνα* (793). Achilleus erwiedert: *Ἀντίλοχ' οὐ μέν τοι μέλεος εἰρήσεται αἶνος, ἀλλά τοι ἡμιτάλαντον ἐγὼ χρυσοῦ ἐπιθήσω.* Nicht minder erfreut ist Alkinoos über die Anerkennung, welche Odysseus der von ihrem König ihm gerühmten Tanzkunst der Phäaken zollt (Od. *θ*, 385). Nestor, der Il. *ψ*, 618 von Achilleus auch ohne zu kämpfen einen Kampfpreis erhalten hat, erwiedert v. 647: *τοῦτο δ' ἐγὼ πρόφρων δέχομαι, χαίρει δέ μοι*

ἤτορ, ὥς μευ ἀεὶ μέμνησαι ἐνηέος, οὐδέ σε λήθω, τιμῆς ἧς τέ μ᾽ ἔοικε τετιμῆσθαι μετ᾽ Ἀχαιοῖς (τιμῆς ist Apposition zu μευ und hinter λήθω muss nach einem bekannten hom. Sprachgebrauch' ein Komma stehn *)). Charakteristisch hiefür ist ferner die Formel, welche von solchen, die Vorwürfe befürchten, einige Male gebraucht wird: καί νύ τις ὧδ᾽ εἴπῃσι κακώτερος ἀντιβολήσας oder κακώτερος ἄλλος ἐμεῖο (Od. ζ, 275; φ, 324; Il. χ, 106); sie drückt sehr bezeichnend den Unmuth aus, von einem sittlich Nicht-ebenbürtigen den eigenen sittlichen, gefühlten Werth gekränkt zu sehn. Das Bewufstseyn ein Kampfheld zu seyn spricht der homerische Mensch nicht minder unverholen aus (Il. η, 235 ff.; ψ, 669 f.), als es ihn beleidigt, für kampfunkundig zu gelten; Odysseus zürnt auf Euryalos, der ihn bei den Phäaken mit solcher Verkennung aufgeregt hat, Od. ϑ, 158 ff., bes. v. 178: ὤρινάς μοι θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι φίλοισιν, εἰπὼν οὐ κατὰ κόσμον· ἐγὼ δ᾽ οὐ νῆϊς ἀέθλων, ὡς σύγε μυθεῖαι, ἀλλ᾽ ἐν πρώτοισιν ὀΐω ἔμμεναι, ὄφρ᾽ ἥβῃ τε πεποίθεα χερσί τ᾽ ἐμῇσιν· Sthenelos gestattet Il. δ, 404 ff. dem Agamemnon nicht, den Ruhm der Epigonen, die Theben erobert haben, zu Gunsten ihrer Väter zu schmälern: Ἀτρείδη, μὴ ψεύδε᾽, ἐπιστάμενος σάφα εἰπεῖν. Ἡμεῖς τοι πατέρων μέγ᾽ ἀμείνονες εὐχόμεθ᾽ εἶναι· ἡμεῖς καὶ Θήβης ἕδος εἵλομεν ἑπταπύλοιο· — τῷ μή μοι πατέρας ποθ᾽ ὁμοίῃ ἔνθεο τιμῇ. Odysseus verlässt der furchtbaren Gefahr zum Trotze die Cyclopeninsel nicht eher (Od. ι, 500 ff.), als bis er dem bestraften Menschenfresser zugerufen, wer denn eigentlich die Gefährten so muthig und schlau gerächt habe. Edel und grofs ist das Selbstgefühl Hektor's, der bei aller Anerkennung der Ueberlegenheit seines Gegners dennoch weifs, dafs auch er ein Held ist; Il. υ, 430:

Τὸν δ᾽ οὐ ταρβήσας προσέφη κορυθαίολος Ἕκτωρ·
Πηλείδη, μὴ δή μ᾽ ἐπέεσσί γε νηπύτιον ὣς

*) Schol. A: ἡ διὰ μέσου ἐστὶ τὸ οὐδέ σε λήθω.

ἔλπεο δειδίξεσθαι· ἐπεὶ σάφα οἶδα καὶ αὐτὸς
ἠμὲν κερτομίας ἠδ' αἴσυλα μυθήσασθαι.
Οἶδα δ', ὅτι σὺ μὲν ἐσθλὸς, ἐγὼ δὲ σέθεν πολὺ χείρων.
Ἀλλ' ἤτοι μὲν ταῦτα θεῶν ἐν γούνασι κεῖται,
αἴ κέ σε χειρότερός περ ἐὼν ἀπὸ θυμὸν ἕλωμαι,
δουρὶ βαλών· ἐπειὴ καὶ ἐμὸν βέλος ὀξὺ πάροιθεν.

Aber den erhabensten Ausdruck hat jenes Selbstgefühl in Odysseus' Mund gefunden, als er sich dem Alkinoos, der längst schon den wunderbaren Fremdling mit Staunen betrachtet, endlich zu erkennen giebt; Od. *ι*, 19. 20: *εἴμ' Ὀδυσεὺς Λαερτιάδης, ὃς πᾶσι δόλοισιν ἀνθρώποισι μέλω, καί μευ κλέος οὐρανὸν ἵκει.*

9. Dieses Ehrgefühl sowohl als Selbstgefühl tritt weder mit den göttlichen Ordnungen in Opposition, noch ist in demselben ein übermüthiges Selbstvertrauen enthalten, welches, um zu grofsen Dingen zu kommen, den Beistand der Gottheit verschmähte. Im Gegentheil es erkennen in diesem Beistande die nämlichen Helden, die sich ihres Werthes bewufst sind, ihre allerhöchste Ehre, und wenn auch das, was der Held selber thut, von dem was der Gott für ihn thut ausdrücklich unterschieden wird, z. B. Il. *υ*, 97 ff.: *τῷ οὐκ ἔστ' Ἀχιλῆος ἐναντίον ἄνδρα μάχεσθαι· αἰεὶ γὰρ πάρα εἷς γε θεῶν, ὃς λοιγὸν ἀμύνει. Καὶ δ' ἄλλως* (und auch sonst, auch ohnediefs) *τοῦγ' ἰθὺ βέλος πέτετ', οὐδ' ἀπολήγει* etc., so wird gleichwohl die Mithülfe des Gottes vom Ruhme des Helden nicht abgezogen. Denn mit ächt sittlichem Geiste wird vom Menschen zur Vollbringung des Tüchtigen Alles gefordert, von der Gottheit der Segen erwartet, das faule Gottvertrauen aber nachdrücklich gerügt. Agamemnon sagt zu den Säumigen im Heer Il. *δ*, 243: *τίφθ' οὕτως ἕστητε τεθηπότες, ἠΰτε νεβροί; — ἦ μένετε Τρῶας σχεδὸν ἐλθέμεν, ἔνθα τε νῆες εἰρύατ' εὔπρυμνοι, πολιῆς ἐπὶ θινὶ θαλάσσης, ὄφρα ἴδητ', αἴ κ' ὔμμιν ὑπέρσχῃ χεῖρα Κρονίων;* Hingegen Il. *μ*, 269 ff. rufen die beiden Ajas den Achäern zu, sich aufs

äufserste anzustrengen: *πρόσσω ἴεσθε καὶ ἀλλήλοισι κέλεσθε, αἴ κε Ζεὺς δώῃσιν Ὀλύμπιος ἀστεροπητὴς νεῖκος ἀπωσαμένους δηΐους προτὶ ἄστυ δίεσθαι.* Ganz in diesem Sinne ruft Hektor im Augenblick des glänzendsten Sieges aus: *οἴσετε πῦρ, ἅμα δ᾽ αὐτοὶ ἀολλέες ὄρνυτ᾽ ἀϋτήν! Νῦν ἡμῖν πάντων Ζεὺς ἄξιον ἦμαρ ἔδωκεν, νῆας ἑλεῖν* etc. (Il. *ο*, 718 ff.). Schon vorher hiefs es ib. 637: *ὣς τότ᾽ Ἀχαιοὶ θεσπεσίως ἐφόβηθεν ὑφ᾽ Ἕκτορι καὶ Διῒ πατρὶ πάντες·* und längst schon hat Diomedes Hektor'n des Beistands wegen bewundert, dessen sich dieser von den Göttern erfreut; Il. *ε*, 601: *ὦ φίλοι, οἷον δὴ θαυμάζομεν Ἕκτορα δῖον αἰχμητήν τ᾽ ἔμεναι καὶ θαρσαλέον πολεμιστήν. Τῷ δ᾽ αἰεὶ πάρα εἷς γε θεῶν, ὃς λοιγὸν ἀμύνει* etc.. Achilleus, der tapferste der Helden, wird immer zugleich als der Götter erster Liebling dargestellt; er scheut sich Il. *υ*, 192 nicht, die Götter zu nennen, die ihm bei seinen Thaten beigestanden; Ib. 452 sagt er zu Hektor: *ἦ θήν σ᾽ ἐξανύω γε, καὶ ὕστερον ἀντιβολήσας, εἴ πού τις καὶ ἔμοιγε θεῶν ἐπιτάῤῥοθός ἐστιν,* und *χ*, 270: *οὔ τοι ἔτ᾽ ἔσθ᾽ ὑπάλυξις· ἄφαρ δέ σε Παλλὰς Ἀθήνη ἔγχει ἐμῷ δαμάᾳ·* der Vorstellung von seinem Heldenmuth thut die andere, dafs er durch Hephaistos' Geschenk (*θεοῦ δῶρα* z. B. Il. *φ*, 594), durch die Waffenrüstung aus Götterhänden geschirmt ist, nicht den mindesten Eintrag; Poseidon selbst sagt von ihm zu Aeneas Il. *υ*, 332: *Αἰνεία, τίς σ᾽ ὧδε θεῶν ἀτέοντα κελεύει ἀντία Πηλείωνος ὑπερθύμοιο μάχεσθαι, ὃς σεῦ ἅμα κρείσσων καὶ φίλτερος ἀθανάτοισιν;* In diesem Sinne ruft gleich nachher Achilleus aus v. 347: *ἦ ῥα καὶ Αἰνείας φίλος ἀθανάτοισι θεοῖσιν ἦεν.* Vgl. noch *φ*, 215. In der Odyssee will Odysseus den Sänger Demodokos unter allen Menschen verherrlichen und thut diefs, indem er ihnen sagt: *ὥς ἄρα οἱ πρόφρων θεὸς ὤπασε θέσπιν ἀοιδήν* (Od. *θ*, 498). Dergleichen wird nun auch theoretisch ausgesprochen; Il. *υ*, 242: *Ζεὺς ἀρετὴν ἄνδρεσσιν ὀφέλλει τε μινύθει τε·* vgl. Od. *θ*, 167 ff., *ν*, 45; *γ*, 375. Und dafs über-

haupt das ganze geistige Leben des Menschen, seine Fertigkeiten und Eigenschaften, von den Göttern bedingt ist, davon war schon oben p. 54 ff. die Rede.

10. In dem bisher dargelegten Verhalten bleibt das Ich des Menschen im richtigen Verhältniss zu göttlichen und menschlichen Ordnungen. Aber mit einem Schritte weiter hat sich dasselbe jene alles Andere aufser sich negirende Centralität beigelegt, in welcher alle Sünde beschlossen ruht. Des Menschen Selbstgefühl kann übergehen in Selbstsucht, so dafs er keine Berechtigung Anderer ihm gegenüber anerkennt und den Vorwurf verwirkt: *ἀλλ' ὅδ' ἀνὴρ ἐθέλει περὶ πάντων ἔμμεναι ἄλλων· πάντων μὲν κρατέειν ἐθέλει, πάντεσσι δ' ἀνάσσειν, πᾶσι δὲ σημαίνειν, ἅ τιν' οὐ πείσεσθαι ὀΐω* (Il. *α*, 287 — 289). Diese Selbstsucht bethätigt sich aber in der *ὕβρις*, welche nun handelnd die *θέμιστες* jeder Art mit Füfsen tritt. So will sie denn auch in manchen Individuen nichts mehr vom Beistand der Gottheit wissen, sondern genügt sich allein, *μέμονεν δ' ὅγε ἶσα θεοῖσιν* (Il. *φ*, 315).

Den Uebergang des Selbstgefühls in Selbstsucht aber stellt uns der Dichter negativ dar in Form der Unfähigkeit den hochherzigen Sinn zu bezwingen und in Schranken zu halten. Nach Il. *ι*, 254 ff. hat der alte Peleus beim Abschied zu Achilleus gesagt: *τέκνον ἐμόν, κάρτος μὲν Ἀθηναίη τε καὶ Ἥρη δώσουσ', αἴ κ' ἐθέλωσι· σὺ δὲ μεγαλήτορα θυμὸν ἴσχειν ἐν στήθεσσι· φιλοφροσύνη γὰρ ἀμείνων· ληγέμεναι δ' ἔριδος κακομηχάνου.* Geschieht das nicht, wozu Peleus ermahnt, lässt das Ich sich schrankenlos gewähren, so erkennt es neben und aufser sich nichts weiter an, verfolgt durchaus nur sein persönliches Interesse, und es entsteht ein achilleischer Charakter, den wir nunmehr in den hieher gehörigen Beziehungen zu betrachten haben. — Nicht nur gilt ihm die zugefügte Kränkung, die sich in ihr verrathende Undankbarkeit des Heerführers als etwas gänzlich Unverzeihliches

(Il. *ι*, 315—345), nicht nur findet er in dem von Zeus über die Achäer verhängten **Unglück** eine viel erquicklichere Befriedigung seines Ich's, als in der ihm von Agamemnon gebotenen Genugthuung (ib. 607: *Φοῖνιξ — οὔτι με ταύτης χρεὼ τιμῆς· φρονέω δὲ τετιμῆσθαι Διὸς αἴσῃ, ἥ μ' ἕξει παρὰ νηυσὶ κορωνίσιν, εἰσόκ' ἀϋτμὴ ἐν στήθεσσι μένῃ* etc.), **sondern er dringt auch seinen Hafs wie seine Liebe dem Phoinix auf** (ib. 613: *οὐδέ τί σε χρὴ τὸν φιλέειν, ἵνα μή μοι ἀπέχθηαι φιλέοντι· καλόν τοι σὺν ἐμοὶ τὸν κήδειν, ὅς κ' ἐμὲ κήδῃ*), und setzt der Rede des Ajas, der ihm mit der Bündigkeit einer starken, mit der Indignation einer edlen Seele vorhält, was er anerkennen muss: die Pflicht der Versöhnlichkeit, Agamemnon's Bufse, die den Personen der Abgesandten schuldige Rücksicht, nichts als den **Zorn** entgegen, von dem sein Herz schwelle, so oft er der ihm widerfahrenen Beleidigung gedenke (ib. 645: *πάντα τί μοι κατὰ θυμὸν ἐείσω μυθήσασθαι· ἀλλά μοι οἰδάνεται κραδίη χόλῳ, ὁππότ' ἐκείνων μνήσομαι, ὥς μ' ἀσύφηλον ἐν Ἀργείοισιν ἔρεξεν Ἀτρείδης* etc.). Als ihn endlich die Noth der Achäer und Patroklos' Flehn wenigstens so weit erweicht hat, dafs er den Freund in seiner Rüstung gegen die Troer schickt, macht er in der äufserst charakteristischen Rede, mit welcher er den Getreuen entsendet, **die diesem ertheilte Erlaubniss selbst hinwiederum zur Folie seines Ruhms.** Kein Orakel, kein Gebot des höchsten Gottes verhindert ihn zu helfen, sondern die Unendlichkeit der ihm widerfahrenen Beleidigung (Il. *π*, 49—59). Doch will er jetzt das Vergangene ruhen lassen (ewigen Zorn habe er nicht im Sinne gehabt, wiewohl er nur dann wieder aufzustehn verheifsen, wenn der Feind auch zu seinen Schiffen vordringe); vielmehr solle Patroklos in die Schlacht gehn (60 — 65), sintemal die Achäer jetzt wirklich hart bedrängt seyen und das Troerheer getrost anrücke, **weil man ja seinen Helm nicht leuch-**

ten sehe und keiner der Achäerhelden ihn ersetze (65—80). Dennoch solle Patroklos mit Macht auf sie losgehn und die Schiffe vor den Feuerbränden der Feinde bewahren; wenn aber das gelungen, keineswegs sein Glück verfolgen, da dies nur auf Kosten seiner des Achilleus Herrlichkeit geschehn würde (80—90). Auch sey das Einschreiten eines den Troern günstigen Gottes zu fürchten. Darum solle Patroklos nach erreichtem Hauptzweck wiederkehren und die Völker auf dem Wahlplatz allein lassen. „Denn möchten doch Achäer und Troer insgesammt untergehn, und wir beide nur allein dem Verderben entfliehn, um allein auch Troja's heilige Zinnen zerstören zu können (90—100) *). Als ihm nun Il. *σ*, init. bei der Flucht der Achäer eine Ahnung vom Geschehenen aufsteigt, geht die Besorgniss, die er für des Freundes Rettung hegt, unmittelbar in die Stimmung des Zornes über, dafs derselbe seinen Weisungen nicht gehorcht (ib. 12: *ἦ μάλα δὴ τέθνηκε Μενοιτίου ἄλκιμος υἱός· σχέτλιος· ἦ τ᾽ ἐκέλευον, ἀπωσάμενον δήϊον πῦρ, ἂψ ἐπὶ νῆας ἴμεν, μηδ᾽ Ἕκτορι ἶφι μάχεσθαι*). Im Rachekampf selber ist nach des Dichters ausdrücklicher Darstellung Rache nicht das einzige Motiv, das ihn beseelt; er will auch seinem Ich den Genufs der Siegesherrlichkeit bereiten; für beides ist in seiner Seele zumal Raum; Il. *φ*, 542: *λύσσα δέ οἱ κῆρ αἰὲν ἔχε κρατερή, μενέαινε δὲ κῦδος ἀρέσθαι*. Vgl. die Il. *χ*, 393 nach Hektor's Fall gesprochenen Worte: *ἠράμεθα μέγα κῦδος· ἐπέφνομεν Ἕκτορα δῖον, ᾧ Τρῶες κατὰ ἄστυ θεῷ ὣς εὐχετόωντο*. Von diesem *κῦδος ἀρέσθαι* ist während des Kampfes immerfort die Rede; Il. *σ*, 121: *νῦν δὲ κλέος ἐσθλὸν ἀροίμην*· *υ*, 502:

*) Diese vier letzten Verse, gerade die am meisten charakteristischen, in denen sich die Selbstsucht des Helden auf die Spitze treibt, hat man schon im Alterthum zwar, aber mit höchstem Unrecht für untergeschoben erklärt.

ὁ δὲ ἵετο κῦδος ἀρέσθαι Πηλείδης. Wie hoch er sich anschlägt, ist ferner aus dem Trost erkennbar, mit welchem er Lykaon tröstet, als dieser unter seinen Händen den Tod erleiden soll; Il. *φ*, 106: *ἀλλά, φίλος, θάνε καὶ σὺ* —; ist ja doch auch Patroklos gestorben, ja bin sogar ich dem Tode verfallen. — Als er endlich Hektor'n getödtet hat, auf welchen er keinen andern Achäer hat schiefsen lassen (Il. *χ*, 207: *μή τις κῦδος ἄροιτο βαλών, ὁ δὲ δεύτερος ἔλθοι*), macht er zwar Miene, sofort das allgemeine Interesse zu verfolgen, d. h. den Sturm auf Ilios zu versuchen, unterbricht aber diese Gedanken wiederum gewaltsam, und wendet sich sogleich zurück zu Patroklos, d. i. zu sich und zu seinem Interesse; Il. *χ*, 379: *ἐπειδὴ τόνδ' ἄνδρα θεοὶ δαμάσασθαι ἔδωκαν — εἰ δ', ἄγετ', ἀμφὶ πόλιν σὺν τεύχεσι πειρηθῶμεν* etc.; v. 385: *ἀλλὰ τίη μοι ταῦτα φίλος διελέξατο θυμός; κεῖται πὰρ νήεσσι νέκυς ἄκλαυτος, ἄθαπτος, Πάτροκλος* etc..

11. In allen diesen Zügen, in denen jedoch des Helden Sinn und Art nur von einer Seite gezeichnet ist, tritt uns ein Charakter entgegen, dem sein Ich das höchste Gesetz, der Maafsstab alles Thuns ist. Auf diese Selbstsucht (*ἀγηνορίη, ἀγήνωρ θυμὸς*) lässt sich nun Alles zurückführen, worin der Dichter die Quelle des Bösen erkennt. Dies zeigt sich vor Allem an Achilleus selbst. In der Behandlung des todten Hektor ist er dem Löwen gleich, der, *μεγάλῃ τε βίῃ καὶ ἀγήνορι θυμῷ εἴξας*, grausam herfällt über eine Heerde. Derselbe *θυμὸς ἀγήνωρ* hat in Achilleus alle Rücksicht, alle Scheu so sehr erstickt, dafs er in und mit der grimmig an Hektor vollzogenen Rache sogar den stummen Erdboden mifshandelt; Il. *ω*, 44: *ὣς Ἀχιλεὺς ἔλεον μὲν ἀπώλεσεν, οὐδέ οἱ αἰδὼς γίγνεται, ἥ τ' ἄνδρας μέγα σίνεται ἠδ' ὀνίνησιν·* 54: *κωφὴν γὰρ δὴ γαῖαν ἀεικίζει μενεαίνων.* Diese Selbstsucht steigert sich, das Böse wird noch böser, wenn sie mit sich selbst genährt, wenn ihr durch

Nachgeben und Schmeicheln Vorschub gethan wird; Il. *ι*, 697 ff.: *Ἀτρείδη κύδιστε - μὴ ὄφελες λίσσεσθαι ἀμύμονα Πηλείωνα, μυρία δῶρα διδούς· ὁ δ' ἀγήνωρ ἐστὶ καὶ ἄλλως· νῦν αὖ μιν πολὺ μᾶλλον ἀγηνορίῃσιν ἐνῆκας.* Sie ist auch die Quelle der bösartigen Reizbarkeit, die sich an Allem was ihr entgegen ist ohne Scheu vor heiligen Gesetzen und menschlichen Rechten vergreift. Von dieser wurde schon oben Abschn. V §. 25 in anderer Beziehung geredet; hier erinnern wir an Agamemnon's Benehmen in Il. *α* sowohl gegen Chryses (*ἀλλ' ἴθι, μή μ' ἐρέθιζε, σαώτερος ὥς κε νέηαι*), als gegen Achilleus, und in letzterer Beziehung an die kunstreiche Zeichnung der incrementa des Zorns. V. 118 heifst es nur *αὐτὰρ ἐμοὶ γέρας αὐτίχ' ἑτοιμάσατ'·* dem ruhigen, die Unmöglichkeit der Gewähr dieser Forderung darstellenden Widerspruch Achill's entgegnet die gereiztere Selbstsucht schon mit: *εἰ δέ κε μὴ δώωσιν, ἐγὼ δέ κεν αὐτὸς ἕλωμαι ἢ τεὸν ἢ Αἴαντος ἰὼν γέρας, ἢ Ὀδυσῆος ἄξω ἑλών· ὁ δέ κεν κεχολώσεται, ὅν κεν ἵκωμαι.* Wie sich nun auch in Achilleus das Zürnen erhebt und er mit dem Abzuge droht, da treibt es auch Agamemnon auf die Spitze und sagt gerade zu: *ἐγὼ δέ κ' ἄγω Βρισηΐδα καλλιπάρῃον αὐτὸς ἰὼν κλισίηνδε τὸ σὸν γέρας.* — Dieser selbstische Wille, dem des Menschen besseres Ich sich unterwirft, wird als eine herrschende, die Oberhand gewinnende Macht bezeichnet in dem Ausdrucke *βίῃ καὶ κάρτεϊ εἴκειν·* Od. *ν*, 143: *ἀνδρῶν δ' εἴπερ τίς σε* (den Poseidon) *βίῃ καὶ κάρτεϊ εἴκων οὔτι τίει, σοὶ δ' ἐστὶ καὶ ἐξοπίσω τίσις αἰεί*: *σ*, 139: *πολλὰ δ' ἀτάσθαλ' ἔρεξα, βίῃ καὶ κάρτεϊ εἴκων.* Dieses negative *εἴκειν* wird aber epexegetisch mit dem affirmativen *ἐπισπέσθαι μένεϊ* erklärt; Od. *ρ*, 428—433: *ἔνθ' ἤτοι μὲν ἐγὼ κελόμην ἐρίηρας ἑταίρους αὐτοῦ πὰρ νήεσσι μένειν καὶ νῆας ἔρυσθαι—· οἱ δ' ὕβρει εἴξαντες, ἐπισπόμενοι μένεϊ σφῷ, αἶψα μάλ' Αἰγυπτίων ἀνδρῶν περικαλλέας ἀγροὺς πόρθεον,* so dafs man deutlich erkennt, wie diese *βίη*

καὶ κάρτος, diese *ὕβρις* nichts anderes ist, als der selbstische, nur sich gehorchende Sinn, den der Frevler gewähren lässt. Als Ehrgeiz erscheint dieser Sinn in Antinoos, auf welchen Od. *χ*, 48 ff. alle Schuld der Freier gewälzt und von dem gesagt wird: *οὗτος γὰρ ἐπίηλεν τάδε ἔργα, οὔτι γάμου τόσσον κεχρημένος οὔτε χατίζων, ἀλλ' ἄλλα φρονέων, τά οἱ οὐκ ἐτέλεσσε Κρονίων· ὄφρ' Ἰθάκης κατὰ δῆμον ἐϋκτιμένης βασιλεύοι αὐτὸς, ἀτὰρ σὸν παῖδα κατακτείνειε λοχήσας.* Selbst die kampflustigen Troer, die ihrer Streitbegier keine Grenze setzen, sondern sich in solcher Lust gewähren lassen, werden deswegen *ἄνδρες ὑβρισταὶ* genannt Il. *ν*, 633, eine Stelle, welche charakteristisch nachweist, worin eigentlich die *ὕβρις* gesucht wird. Ihren höchsten Grad aber erreicht sie, wenn sie den Menschen zu dem Uebermuthe verführt, sich lediglich auf sich selbst zu stellen, und seine Ehre, statt im Beistande der Gottheit, vielmehr darin zu suchen, dafs er derselben nicht bedürfe. Ein solcher *ὑβριστὴς* ist der von Poseidon bestrafte Ajas, der gerettet hätte werden können, *εἰ μὴ ὑπερφίαλον ἔπος ἔκβαλε καὶ μέγ' ἀάσθη· φῆ ῥ' ἀέκητι θεῶν φυγέειν μέγα λαῖτμα θαλάσσης* (Od. *δ*, 504).

Indem wir auf die dargestellte Weise den Weg verfolgt haben, auf welchem das Ich des Menschen zu dem Uebermuthe der Selbstsucht gelangt, hat sich uns in Absicht auf das Wesen der Sünde ein dem obigen (§. 2) ganz entgegengesetztes Resultat ergeben: die Sünde ist nicht eine Bethörung von aufsen her, nicht ein Erleidniss, bei dem sich der Mensch lediglich passiv verhielte; sie ist vielmehr des Menschen eigenste That, ist dessen bis zur *ὕβρις* gesteigerte Selbstsucht, welche, damit ihr selber genug geschehe, weder Satzungen der Götter noch Rechte der Menschen scheut.

12. Aber gegenüber dieser vom Ich usurpirten Centralität hält der Dichter die Erkenntniss der

göttlichen Weltordnung fest, welcher die Sünde trotz aller Bemühung sich selbst auf den Thron zu setzen dennoch erliegen muss. Die Selbstsucht findet am Ende bei der Sünde ihre Rechnung nicht (*οὐκ ἀρετᾷ κακὰ ἔργα*, Od. *ϑ*, 329); trügerisch war die Lockung, durch welche sie zur *ὕβρις* fortgerissen worden ist; des Menschen wahres Interesse fordert, dafs er die göttlichen und menschlichen Satzungen respectire. Daher ist das allgemeine Motiv, die Sünde zu meiden und Gutes zu thun, für den Dichter kein Anderes als die Collision, in welcher der Sünder mit der göttlichen Weltordnung, mit den Garanten derselben, den Göttern, und mit dem allgemein-menschlichen Bewufstseyn über dieselbe tritt. Des Dichters kategorischer Imperativus lautet: Sündige nicht, sondern thue Gutes; widrigenfalls hast du Götter und Menschen gegen dich.

13. So ist denn erstlich ein Motiv, die Sünde z. B. der Unversöhnlichkeit zu meiden, das Beispiel, folglich die Natur der Götter, ein Anklang an das: Ihr sollt heilig seyn; denn ich bin heilig; Il. *ι*, 496: *οὐδέ τί σε χρὴ νηλεὲς ἦτορ ἔχειν· στρεπτοὶ δέ τε καὶ ϑεοὶ αὐτοί.* Ein weiteres ist der Zorn der Götter; Il. *ν*, 624 ruft Menelaos den Troern zu: *οὐδέ τι ϑυμῷ Ζηνὸς ἐριβρεμέτεω χαλεπὴν ἐδδείσατε μῆνιν ξεινίου· ὅςτε ποτ᾽ ὔμμι διαφϑέρσει πόλιν αἰπήν·* aus dem, was ihnen als Unterlassung vorgeworfen wird, erkennt man, was ihnen Motiv hätte seyn sollen. Die ungerechten Richter beugen das Recht *ϑεῶν ὄπιν* *) *οὐκ ἀλέγοντες* Il. *π*, 388: cf. Od. *ξ*, 81—88: *ἀτὰρ σιάλους γε σύας μνηστῆρες ἔδουσιν, οὐκ ὄπιδα φρονέοντες ἐνὶ φρεσὶν οὐδ᾽ ἐλεητύν·* ferner: *καὶ μὲν δυςμενέες καὶ ἀνάρσιοι, οἵτ᾽ ἐπὶ γαίης ἀλλοτρίης βῶσιν, καί σφι Ζεὺς ληΐδα δώῃ — καὶ μὲν τοῖς ὄπιδος κρατερὸν δέος ἐν φρεσὶ πίπτει.* Od. *υ*, 215 heifst es ebenfalls von den Freiern:

*) Ueber die Bedeutung von *ὄπις* („die Strafaufsicht, die zu scheuende Hut der Götter") siehe Nitzsch II. p. 27.

οὐδ' ὄπιδα τρομέουσι θεῶν· dagegen ξ, 283 von dem ägyptischen König, der den *ἱκέτης* vor den Geschossen seiner Mannen schirmt: *Διὸς δ' ὠπίζετο μῆνιν ξεινίου, ὅςτε μάλιστα νεμεσσᾶται κακὰ ἔργα.* Hektor warnt den Achilleus, der ihm Bestattung im Fall er unterliege verweigert hat: *φράζεο νῦν, μή τοί τι θεῶν μήνιμα γένωμαι* Il. χ, 358 coll. Od. λ, 73. — Il. ψ, 595 will sich Antilochos lieber zu jeder Genugthuung gegen Menelaos verstehn, als diesem gehässig und ein Frevler gegen die Götter werden, *καὶ δαίμοσιν εἶναι ἀλιτρός.* Dem *δεῖσαι θεοὺς* ist als Motiv die Sünde zu vermeiden gleichbedeutend das *αἰδεῖσθαι θεούς*· vgl. Od. ξ, 388: *οὐ γὰρ τοὔνεκ' ἐγώ σ' αἰδέσσομαι οὐδὲ φιλήσω, ἀλλὰ Δία ξένιον δείσας αὐτόν τ' ἐλεαίρων* mit Il. ω, 503, wo Priamos fleht: *ἀλλ' αἰδεῖο θεοὺς, Ἀχιλεῦ, αὐτόν τ' ἐλέησον*· cf. Od. ι, 269: *ἀλλ' αἰδεῖο, φέριστε, θεούς.* Das nämliche ist Od. α, 263 so gesagt: *ἐπεί ῥα θεοὺς νεμεσίζετο αἰὲν ἐόντας.* Erschien in den bisherigen Stellen die sündliche That der Furcht wegen zu fliehn, so geht der Dichter Od. σ, 130—142 in Odysseus' hochwichtiger Rede darauf aus, die Quelle der Sünde, den selbstsüchtigen Uebermuth zu vernichten, indem er mit der von den Göttern verhängten Wandelbarkeit der menschlichen Dinge die Pflicht der Demuth motivirt. Menschliches Wesen, sagt er, ist hinfällig und wandelbar, der Mensch aber immer so gesinnt, wie sein Geschick beschaffen; er erträgt, wenn auch murrend, das Unglück und ist hoffärtig im Glück. Weil aber dieses der Beständigkeit ermangelt (v. 141), *τῷ μήτις ποτὲ πάμπαν ἀνὴρ ἀθεμίστιος εἴη, ἀλλ' ὅγε σιγῇ δῶρα θεῶν ἔχοι, ὅ,ττι διδοῖεν.* *Σιγῇ* bedeutet in Demuth, ohne sich laut oder breit zu machen; es ist bemerkenswerth, dafs diese Stelle die Meinung widerlegt, als habe die klassische Gräcität für Demuth keinen Ausdruck. Eine Parallele bietet Od. χ, 287: *ὦ Πολυθερσείδη φιλοκέρτομε, μήποτε πάμπαν εἴκων ἀφραδίῃς μέγα εἰπεῖν, ἀλλὰ θεοῖσιν μῦθον ἐπι-*

τρέψαι, ἐπειὴ πολὺ φέρτεροί εἰσιν. Vergl. Theognis 159 bei Schneidew. delect. eleg. p. 63: μή ποτε Κύρν' ἀγοράασθαι ἔπος μέγα· οἶδε γὰρ οὐδεὶς ἀνθρώπων ὅ τι νὺξ χἡμέρη ἀνδρὶ τελεῖ.

14. Den selbstsüchtigen Bestrebungen des Ich tritt aber zweitens auch das menschliche Gesammt-Gewissen, das Bewufstseyn des Rechten, das im Volke lebt, als Motiv, die Sünde zu scheuen, gegenüber. Achilleus' unversöhnlichen Sinn zu beugen wird nicht nur an das Beispiel der Götter, sondern auch der früheren Helden gemahnt; Il. ι, 524: οὕτω καὶ τῶν πρόσθεν ἐπευθόμεθα κλέα ἀνδρῶν ἡρώων, ὅτε κέν τιν' ἐπιζάφελος χόλος ἵκοι· δωρητοί τε πέλοντο, παράῤῥητοί τ' ἐπέεσσιν· cf. ib. 632. Phoinix hegt in seinen Jünglingsjahren vatermörderische Gedanken; ἀλλά τις ἀθανάτων παῦσεν χόλον, ὅς ῥ' ἐνὶ θυμῷ δήμου θῆκε φάτιν καὶ ὀνείδεα πόλλ' ἀνθρώπων, ὡς μὴ πατροφόνος μετ' Ἀχαιοῖσιν καλεοίμην. Für schnöde Verstofsung der Mutter fürchtet Telemach nicht nur die vom Fluche derselben hervorgerufene Strafe der Götter, sondern auch die νέμεσις ἐξ ἀνθρώπων Od. β, 136. Dieses Motiv der Rücksicht auf die öffentliche Meinung drückt der Dichter Il. ι, 257 so aus: ληγέμεναι δ' ἔριδος κακομηχάνου, ὄφρα σε μᾶλλον τίωσ' Ἀργείων ἠμὲν νέοι ἠδὲ γέροντες. — Es fordert aber das zu respectirende Volksgewissen vom Individuum auch Achtung vor sittlichen Instituten, vor geheiligten Personen, Zuständen und Rechten, wo solche verletzt zu werden in Gefahr sind. Ajas sagt zum unversöhnlichen Achilleus Il. ι, 640: αἴδεσσαι δὲ μέλαθρον· ὑπωρόφιοι δέ τοί εἰμεν πληθύος ἐκ Δαναῶν, verlangt also von ihm, dafs er um des Gastrechts willen den harten Sinn erweiche. Demselben gegenüber führt ib. 515 — 523 Phoinix weitläuftig aus, dafs der, welcher vollständige Genugthuung giebt, ein Recht auf Verzeihung habe; werde sie nicht gewährt, so folge von Zeus gesendet dem Unversöhnlichen die strafende

Ἄτη (ib. 510 — 514). Ingleichen wird Il. ω, 503 ff. die Heiligkeit des Unglücks, Od. π, 400 die des Königthums als Motiv zur Vermeidung der Sünde gebraucht. — Wer nun ein Gefühl hat für die Last der öffentlichen Schande, welche jeden drückt, der dem Volksgewissen Aergerniss giebt, der ist (Il. ζ, 351) ein εἰδὼς νέμεσίν τε καὶ αἴσχεα πόλλ᾽ ἀνθρώπων. Woraus deutlich wird, was Il. ν, 121 steht: ἀλλ᾽ ἐν φρεσὶ θέσθε ἕκαστος αἰδῶ καὶ νέμεσιν.

15. Mit diesem Allen wird der Frevler gemahnt, abzulassen von der Sünde aus Scheu vor dem sittlichen Bewufstseyn Anderer. Es wird aber auch an das eigene sittliche Gefühl des Menschen appellirt, an das, was abgesehn von den Göttern, vom Volksbewufstseyn, von Scheu vor heiligen Instituten, in ihm selber menschlich sich regt. Vor allem an das Mitleid. Apollon klagt Il. ω, 44 über Achilleus: ὡς Ἀχιλεὺς ἔλεον μὲν ἀπώλεσεν, οὐδέ οἱ αἰδὼς γίγνεται, ἥτ᾽ ἄνδρας μέγα σίνεται ἠδ᾽ ὀνίνησιν. Die Freier οὐκ ὄπιδα φρονέουσιν ἐνὶ φρεσὶν οὐδ᾽ ἐλεητύν Od. ξ, 82; dieselben διδοῦσιν μαψιδίως· ἐπεὶ οὔτις ἐπίσχεσις οὐδ᾽ ἐλεητὺς ἀλλοτρίων χαρίσασθαι· auch trat oben in mehreren Stellen neben αἴδεῖο θεοὺς das αὐτόν τ᾽ ἐλέησον. Weiter macht sich das Gewissen des Individuums geltend; selbst der Bettler Iros sagt Od. σ, 12: die Freier winken mir zwar schon lange zu, dich unnützen Fremdling hinauszuschleppen; ἐγὼ δ᾽ αἰσχύνομαι ἔμπης. Wir erinnern ferner an das σεβάσσατο γὰρ τόγε θυμῷ Il. ζ, 167; 417; ingleichen an Ἀργεῖοι ἰόμωροι, ἐλεγχέες, οὔ νυ σέβεσθε; Il. δ, 242; ferner an Od. β, 138: ὑμέτερος δ᾽ εἰ μὲν θυμὸς νεμεσίζεται αὐτῶν, ἔξιτέ μοι μεγάρων· vgl. Il. π, 544: νεμεσσήθητε δὲ θυμῷ, schämet euch vor euch selbst; ρ, 254: ἀλλά τις αὐτὸς ἴτω, νεμεσιζέσθω δ᾽ ἐνὶ θυμῷ Πάτροκλον Τρῳῇσι κυσὶν μέλπηθρα γενέσθαι. — Wenn wir nach diesen Erörterungen zu der schon oben p. 200

besprochenen Stelle der Odyssee zurückkehren, so können wir den Inhalt derselben nunmehr als den Inbegriff der sittlichen Motive bezeichnen, deren sich das Gewissen des homerischen Menschen bewufst ist: νεμεσσήθητε καὶ αὐτοὶ, ἄλλους τ' αἰδέσθητε περικτίονας ἀνθρώπους, οἳ περιναιετάουσι· θεῶν δ' ὑποδείσατε μῆνιν, μήτι μεταστρέψωσιν, ἀγασσάμενοι κακὰ ἔργα (Od. β, 64 — 67).

16. Natürlich sind nun auch affirmative keine anderen Beweggründe zum Guten denkbar; alle sittlichen Motive sind in dem dargestellten Bereiche zu suchen. Furcht vor dem göttlichen Zorne hält vom Bösen ab; dagegen wird des Gottes Antrieb oder Entscheidung Motiv zum Handeln. Il. ο, 724: ἀλλ' εἰ δή ῥα τότε βλάπτε φρένας εὐρύοπα Ζεὺς ἡμετέρας, νῦν αὐτὸς ἐποτρύνει καὶ ἀνώγει. Vgl. Od. π, 403, wo der Freier Antinomos in Bezug auf Telemach's beabsichtigten Mord sagt: εἰ μέν κ' αἰνήσωσι Διὸς μεγάλοιο θέμιστες, αὐτός τε κτενέω, τούς τ' ἄλλους πάντας ἀνώξω· εἰ δέ κ' ἀποτρωπῶσι θεοὶ, παύσασθαι ἄνωγα. Auf die Götter geht auch der sittliche Beruf*), die Bestimmung des Menschen, die Weltordnung überhaupt zurück, der gemäfs er sich zum Handeln bewogen sieht. Ausharren und Dulden ist der Helden Pflicht, οἷσιν ἄρα Ζεὺς ἐκ νεότητος ἔδωκε καὶ ἐς γῆρας τολυπεύειν ἀργαλέους πολέμους, ὄφρα φθιόμεσθα ἕκαστος (Il. ξ, 85 ff.). Erkenntniss dieses Berufes und der Gedanke an das allgemeine Loos der Sterblichen ist es, was den Lykierfürsten Sarpedon in den Kampf treibt Il. μ, 310 — 328. Warum geniefsen wir, sagt er, königlicher Ehre bei allem Volk, wenn wir jetzt die fürstliche Pflicht des Vorkampfes nicht erfüllen, zumal da dem Menschen doch nicht Unsterblichkeit beschieden ist, sondern der Tod in tausend Gestalten droht? Vgl.

*) Oben Abschnitt V. §. 61 war von diesem in einem andern Zusammenhang die Rede.

Il. *δ*, 341 ff.. Demgemäfs legen dem Menschen vorzüglich die geheiligten Verbindungen, in denen er als Bürger, Gatte, Sohn u. d. gl. steht, sittliche Nöthigungen auf. *Μένος*, heifst es Il. *ϱ*, 157, *ἄνδϱας ἐςέϱχεται, οἵ πεϱὶ πάτϱης ἀνδϱάσι δυςμενέεσσι πόνον καὶ δῆϱιν ἔθεντο.* In Troja, sagt Agenor Il. *φ*, 586 ff., sind unserer viele starke Männer, *οἵ τε* (nicht *κέ*) *πϱόσθε φίλων τοκέων, ἀλόχων τε καὶ υἱῶν, Ἴλιον εἰϱυόμεσθα.* Darum lesen wir Il. *θ*, 55: *Τϱῶες δ' αὖθ' ἑτέϱωθεν ἀνὰ πτόλιν ὡπλίζοντο, παυϱότεϱοι· μέμασαν δὲ καὶ ὧς ὑσμῖνι μάχεσθαι χϱειοῖ ἀναγκαίῃ, πϱό τε παίδων καὶ πϱὸ γυναικῶν.* Eine ähnliche Verbindung findet auch zwischen den Bundesgenossen statt. Hektor wendet auf die der Troer viel Gaben und Nahrung (*δώϱοισι κατατϱύχω καὶ ἐδωδῇ λαοὺς, ὑμέτεϱον δὲ ἑκάστου θυμὸν ἀέξω*); dafür sollen sie mit Eifer die Weiber und Kinder der Troer gegen den Feind vertheidigen (Il. *ϱ*, 220 — 226). Umgekehrt ist er zum Lohn ihrer Dienste hoch verpflichtet, für den Leichnam des gefallenen Sarpedon zu fechten (Il. *π*, 538 ff.). Die Gefährten, die mit Odysseus Noth und Gefahr theilen, haben ein heiliges Recht auf seine Hülfe, so dafs er, um einige von ihnen aus Circe's Bann zu lösen, nicht säumen darf, sich selbst deren Zauberkünsten auszusetzen; Od. *κ*, 273: *αὐτὰϱ ἐγὼν εἶμι· κϱατεϱὴ δέ μοι ἔπλετ' ἀνάγκη.* Umgekehrt wird den Myrmidonen ihres Fürsten Ehre Motiv zu tapferem Angriff und Kampf, Il. *π*, 270 ff.. Die Stärke derartiger Motive geht besonders aus den Ausdrücken hervor, die der Dichter in den Formeln der Beschwörungen und Bitten braucht. Il. *χ*, 338: *λίσσομ' ὑπὲϱ ψυχῆς καὶ γούνων, σῶν τε τοκήων·* Od. *λ*, 66: *νῦν δέ σε τῶν ὄπιθεν γουνάζομαι, οὐ παϱεόντων, πϱός τ' ἀλόχου καὶ πατϱὸς, ὅ σ' ἔτϱεφε τυτθὸν ἐόντα, Τηλεμάχου θ', ὃν μοῦνον ἐνὶ μεγάϱοισιν ἔλειπες·* Odysseus sagt selbst zu Athene Od. *ν*, 324: *νῦν δέ σε πϱὸς πατϱὸς γουνάζομαι.* Wir erinnern ferner an

Priamos und Hekabe, wie diese Hektor'n beschwören, nicht vor der Mauer dem Achilleus zu stehn; Il. χ, 59: πρὸς δ' ἐμὲ τὸν δύστηνον ἔτι φρονέοντ' ἐλέησον etc.; ferner ib. 79: μήτηρ δ' αὖθ' ἑτέρωθεν ὀδύρετο δακρυχέουσα, κόλπον ἀνιεμένη, ἑτέρηφι δὲ μαζὸν ἀνέσχεν, καί μιν δακρυχέουσ' ἔπεα πτερόεντα προςηύδα· Ἕκτορ, τέκνον ἐμόν, τάδε τ' αἴδεο, καί μ' ἐλέησον αὐτήν etc.. Weiter vgl. Od. ο, 261: λίσσομ' ὑπὲρ θυέων καὶ δαίμονος, αὐτὰρ ἔπειτα σῆς τ' αὐτοῦ κεφαλῆς καὶ ἑταίρων, οἵ τοι ἕπονται. Endlich ist noch der Heiligkeit des Alters als eines sittlichen Motives, das in diese Sphäre gehört, zu gedenken. Priamos sagt Il. χ, 418: λίσσωμ' ἀνέρα τοῦτον ἀτάσθαλον, ὀβριμοεργόν, ἤν πως ἡλικίην αἰδέσσεται ἠδ' ἐλεήσῃ γῆρας, womit zu vergleichen, was ω, 515 von Achilleus gesagt wird: αὐτίκ' ἀπὸ θρόνου ὦρτο, γέροντα δὲ χειρὸς ἀνίστη, οἰκτείρων πολιόν τε κάρη πολιόν τε γένειον.

17. Zweitens tritt als positiver Antrieb zum Guten wiederum die öffentliche Meinung, die νέμεσις ἀνθρώπων hervor. Il. ρ, 91 ff. geht Menelaos mit sich zu Rathe, ob er fliehen oder für des Patroklos Leiche dem anstürmenden Hektor stehn soll: ὤ μοι ἐγών, εἰ μέν κε λίπω κάτα τεύχεα καλὰ, Πάτροκλόν θ', ὃς κεῖται ἐμῆς ἕνεκ' ἐνθάδε τιμῆς, μήτις μοι Δαναῶν νεμεσήσεται, ὅς κεν ἴδηται. Εἰ δέ κεν Ἕκτορι μοῦνος ἐὼν καὶ Τρωσὶ μάχωμαι αἰδεσθεὶς, μήπως με περιστήωσ' ἕνα πολλοί. Ueberhaupt wird die Pflicht der Kampfgenossen, den Leichnam des Gefallenen zu vertheidigen, häufig durch die κατηφείη καὶ ὄνειδος motivirt, die sie treffen würde, wenn sie dieser Pflicht sich entzögen; vgl. Il. π, 498; ρ, 142 ff.; σ, 178 f. coll. ρ, 254; 415 — 422. Penelope fürchtet, wie sie vorgiebt, üble Nachrede von den Achäerinnen, wenn für Laertes falls er stürbe kein Leichengewand bereitet sey, Od. β, 101. Eben so scheut sie die zweite Vermählung εὐνήν τ' αἰδομένη πόσιος δήμοιό τε φῆμιν Od. π, 75; τ, 527; vgl.

ψ, 150. Theoretisch spricht sie die Sorge für guten Namen und Nachruf als sittliches Motiv aus in Od. τ, 329 — 334: ὃς μὲν ἀπηνὴς αὐτὸς ἔῃ καὶ ἀπηνέα εἰδῇ, τῷ δὲ καταρῶνται πάντες βροτοὶ ἄλγε᾽ ὀπίσσω ζωῷ· ἀτὰρ τεθνεῶτί γ᾽ ἐφεψιόωνται ἅπαντες· ὃς δ᾽ ἂν ἀμύμων αὐτὸς ἔῃ, καὶ ἀμύμονα εἰδῇ, τοῦ μέν τε κλέος εὐρὺ διὰ ξεῖνοι φορέουσιν πάντας ἐπ᾽ ἀνθρώπους· πολλοί τέ μιν ἐσθλὸν ἔειπον.

18. In dieser Scheu vor Verletzung der öffentlichen Meinung, in der Sorge für guten Namen und Nachruf liegt eine Anerkennung der allgemein gültigen, die sittliche Weltordnung bedingenden Gesetze, welche dem Individuum sittlichen Adel verleiht. Niedriger stehn die Motive, welche sich, ohne verwerflich zu seyn, im Bereiche der bloſsen Nützlichkeit bewegen, z. B. Il. ν, 669, wo es von Euchenor heiſst, er sey nur deſswegen dem Zuge nach Troja gefolgt, um die Strafe der Achäer und den Tod auf dem Krankenbette zu vermeiden. Höchst auffallend aber ist es, daſs Achilleus, indem er die groſse That der Selbstverleugnung vollbringt und Hektor's Leichnam herausgiebt, theils neben der Unterwerfung unter Zeus' Gebot, theils sogar allein das von Priamos bezahlte Lösegeld als Motiv nennt; Il. ω, 139: τῇδ᾽ εἴη· ὃς ἄποινα φέροι, καὶ νεκρὸν ἄγοιτο, εἰ δὴ πρόφρονι θυμῷ Ὀλύμπιος αὐτὸς ἀνώγει· ib. 592 — 595: μή μοι, Πάτροκλε, σκυδμαινέμεν, αἴ κε πύθηαι εἰν Ἄϊδός περ ἐών, ὅτι Ἕκτορα δῖον ἔλυσα πατρὶ φίλῳ· ἐπεὶ οὔ μοι ἀεικέα δῶκεν ἄποινα· σοὶ δ᾽ αὖ ἐγὼ καὶ τῶνδ᾽ ἀποδάσσομαι, ὅσσ᾽ ἐπέοικεν. Es ist, als ob der Held in dem Augenblick, wo er die höchste Stufe sittlicher Gröſse erreicht, zugleich auch mit Naivetät der gemeinen Natürlichkeit verfiele. Ein Analogon haben wir in dem berühmten Ausruf des Dichters nach Glaukos' und Diomedes' Waffentausch Il. ζ.

19. Wenn aber der Mensch die Realität der sittlichen Weltordnung und die Macht jener Motive

faktisch zu vernichten und das Gesetz seines Ichs an ihre Stelle zu setzen versucht hat, so bethätigen sich jene in seinem Gewissen, indem sie ihn seiner Ohnmacht überführen und den Triumph seines Ichs durch das Schuldbewufstseyn zu nichte machen. Weil aber in der homerischen Weltanschauung das Wesen der Sünde ein gedoppeltes ist, so dafs sie nicht minder als Bethörung, als ein Erleidniss des wehrlos-passiven Menschen, denn als Erzeugniss von dessen eigener Selbstsucht begriffen wird, so stellt sich auch in Absicht auf deren Zurechnung eine doppelte Vorstellung heraus. Denn einmal wird die Sünde des Menschen von ihm selbst oder von Andern ohne Weiteres auf die Götter geschoben. Charakteristisch ist Hektor's Antwort auf Glaukos' Scheltrede, in der ihn dieser der Flucht vor Ajas bezüchtigt hat, Il. ϱ, 170 — 178:

Γλαῦκε, τίη δὲ σὺ τοῖος ἐὼν ὑπέροπλον ἔειπες;
ὢ πόποι, ἦ τ' ἐφάμην σε περὶ φρένας ἔμμεναι ἄλλων,
τῶν ὅσσοι Λυκίην ἐριβώλακα ναιετάουσιν·
νῦν δέ σευ ὠνοσάμην πάγχυ φρένας, οἷον ἔειπες,
ὅςτε με φῂς Αἴαντα πελώριον οὐχ ὑπομεῖναι.
Οὔτοι ἐγὼν ἔῤῥιγα μάχην, οὐδὲ κτύπον ἵππων·
ἀλλ' αἰεί τε Διὸς κρείσσων νόος αἰγιόχοιο,
ὅςτε καί ἄλκιμον ἄνδρα φοβεῖ, καὶ ἀφείλετο νίκην
ῥηϊδίως, ὁτὲ δ' αὐτὸς ἐποτρύνει μαχέσασθαι.

Die Troer haben in Pandaros' Person jenen Vertrag mit den Achäern gebrochen; gleichwohl kann Hektor Il. η, 69 mit naiver Dreistigkeit sagen: *ὅρκια μὲν Κρονίδης ὑψίζυγος οὐκ ἐτέλεσσεν.* An Ajas' des Telamoniers unseligem Ausgang ist nach Odysseus' Worten Od. λ, 559 kein Mensch schuldig, *ἀλλὰ Ζεὺς Δαναῶν στρατὸν αἰχμητάων ἐκπάγλως ἤχθηρε· τεῒν δ' ἐπὶ μοῖραν ἔθηκεν.* Was das eigene

Herz gewollt hat, wird, wenn Unheil daraus erfolgt, den Göttern zugeschrieben. Indem Il. *β*, 375 ff. Agamemnon über den unseligen Hader und Zwist klagt, der Troja's Eroberung verzögere, verläugnet er zwar seine eigene Schuld nicht (*ἐγὼ δ᾽ ἦρχον χαλεπαίνων*), schiebt aber doch eigentlich das Unglück auf Zeus: *ἀλλά μοι αἰγίοχος Κρονίδης Ζεὺς ἄλγε᾽ ἔδωκεν, ὅς με μετ᾽ ἀπρήκτους ἔριδας καὶ νείκεα βάλλει.* Helene gesteht nicht minder ihre und des Paris *ἄτη*, sieht aber dieselbe für ein von Zeus verhängtes Unglück an; Il. *ζ*, 357: *εἵνεκ᾽ ἐμεῖο κυνὸς καὶ Ἀλεξάνδρου ἕνεκ᾽ ἄτης· οἷσιν ἐπὶ Ζεὺς θῆκε κακὸν μόρον.* Od. *ξ*, 243 sagt Odysseus in jener erdichteten Erzählung: *αὐτὰρ ἐμοὶ δειλῷ κακὰ μήδετο μητίετα Ζεύς,* und meint seine Fahrt nach Aegypten, gesteht aber unmittelbar nachher (v. 246): *Αἴγυπτόνδε με θυμὸς ἀνώγει ναυτίλλεσθαι*, so dafs er eigentlich sagen will: Zeus gab mir den thörichten Gedanken einer neuen Seefahrt ein. Vgl. Il. *ι*, 375 ff., wo Achilleus von Agamemnon spricht: *ἐκ γάρ δή μ᾽ ἀπάτησε καὶ ἤλιτεν· οὐδ᾽ ἂν ἔτ᾽ αὖθις ἐξαπάφοιτ᾽ ἐπέεσσιν· ἅλις δέ οἱ· ἀλλὰ ἕκηλος ἐῤῥέτω· ἐκ γάρ εὖ φρένας εἵλετο μητίετα Ζεύς.* Gerade so schreiben die Freier das von ihnen als Verschuldung betrachtete Benehmen Penelope's ohne Weiteres den Göttern zu Od. *β*, 124 f.: *ὄφρα κε κείνη τοῦτον ἔχῃ νόον, ὅντινά οἱ νῦν ἐν στήθεσσι τιθεῖσι θεοί.* Unendlich mild und zart ist, was Il. *γ*, 164 der alte Priamos zur schuldbewufsten Helene sagt: *οὔτι μοι αἰτίη ἐσσὶ, θεοί νύ μοι αἴτιοί εἰσιν.*

20. Weil aber das menschliche Gewissen auf diese Weise mit der Sünde keineswegs fertig wird, so kann der Mensch selber der Zurechnung dennoch nicht entgehn. In der grofsen Sünderin des homerischen Sagenkreises, in Helene'n lebt ein tiefes Gefühl der Schuld und Reue. Sie nennt sich Il. *γ*, 404 eine Hassenswerthe, Abscheuliche (*στυγερήν*), ib. 180, Od. *δ*, 145 eine schamlose Hündin (*κυνώ-*

πιδα), und bricht Il. *γ*, 173 vor Priamos in den Ruf aus: *ὡς ὄφελεν θάνατός μοι ἁδεῖν κακὸς, ὁππότε δεῦρο υἱέϊ σῷ ἑπόμην*, und wünscht Il. *ζ*, 345, dafs sie gleich nach ihrer Geburt von einer Windsbraut auf ein Gebirge oder in die Fluthen des Meeres entführt worden wäre. Vgl. Od. *δ*, 260. In Antenor spricht sich Il. *η*, 351 das böse Gewissen der eidvergessenen Troer aus: *νῦν δ' ὅρκια πιστὰ ψευσάμενοι μαχόμεσθα· τῷ οὔ νύ τι κέρδιον ἧμιν*, wie in Eurymachos Od. *χ*, 45 ff. das der Freier, wenn dieser gleich alle Schuld auf den schon getödteten Antinoos zu schieben sucht. Agamemnon sagt Il. *ι*, 115 zu Nestor: *ὦ γέρον, οὔτι ψεῦδος ἐμὰς ἄτας κατέλεξας. Ἀασάμην· οὐδ' αὐτὸς ἀναίνομαι.* Menelaos endlich ist Od. *δ*, 377 gegen Eidothea, die ihn um den Grund seines Verweilens auf der Insel Pharos befragt, gleich zu dem Bekenntniss bereit: *ἀλλά νυ μέλλω ἀθανάτους ἀλιτέσθαι*, ich mufs mich eben an den Göttern versündigt haben.

21. Der Stachel des Schuldbewufstseyns ist die vom Gewissen bezeugte göttliche Strafgerechtigkeit, von deren Wesen der Dichter eine sehr ausgebildete Vorstellung hat. Schon oben ist der Stellen gedacht worden, in welchen er die Götter als Schirmvögte und Garanten des Rechtszustandes ausdrücklich bezeichnet: Od. *ξ*, 83: *οὐ μὲν σχέτλια ἔργα θεοὶ μάκαρες φιλέουσιν, ἀλλὰ δίκην τίουσι καὶ αἴσιμα ἔργ' ἀνθρώπων· ρ*, 485 — 487: *καί τε θεοὶ ξείνοισιν ἐοικότες ἀλλοδαποῖσιν, παντοῖοι τελέθοντες, ἐπιστρωφῶσι πόληας, ἀνθρώπων ὕβριν τε καὶ εὐνομίην ἐφορῶντες.* Dafs sich aber die Götter auch in der That als Rächer des Bösen erweisen, davon kommen theils einzelne Beispiele vor, theils setzt im Grofsen der Gang der Handlung in beiden Gedichten die göttliche Gerechtigkeit ins hellste Licht. Wir geben zuerst Einzelnes. Die von den Achäern ohne Opfertribut erbaute Mauer (Il. *η*, 450) soll von Poseidon zur Strafe vernichtet werden ib. 461,

gleichwie Il. *o*, 720 Hektor sich vorstellt, dafs die wider Willen der Götter (*θεῶν ἀέκητι*) nach Troja gesegelten Schiffe nunmehr auf Zeus' Veranstaltung von ihm erobert werden würden. Die Gefährten des Odysseus erliegen für ihren Frevel an den Sonnenrindern der Strafe des Zeus Od. *α*, 7 coll. *μ*, 419, eben so viele von den nach Troja's Zerstörung heimkehrenden Achäern, *ἐπεὶ οὔτι νοήμονες οὐδὲ δίκαιοι πάντες ἔσαν· τῷ σφεων πολέες κακὸν οἶτον ἐπέσπον μήνιος ἐξ ὀλοῆς Γλαυκώπιδος ὀβριμοπάτρης* etc. Od. *γ*, 130 — 135. Odysseus stellt die Rache, die er an dem Cyclopen genommen, als Strafe der Götter dar; Od. *ι*, 477: *καὶ λίην σέγ' ἔμελλε κιχήσεσθαι κακὰ ἔργα, σχέτλι'· ἐπεὶ ξείνους οὐχ ἅζεο σῷ ἐνὶ οἴκῳ ἐσθέμεναι· τῷ σε Ζεὺς τίσατο καὶ θεοὶ ἄλλοι.* Den Phäaken, von denen er sich betrogen glaubt, wünscht er die Strafe des *Ζεὺς ἱκετήσιος, ὅςτε καὶ ἄλλους ἀνθρώπους ἐφορᾷ καὶ τίνυται ὅςτις ἁμάρτῃ*, Od. *ν*, 213. Durch die sicheren, nie verunglückenden Fahrten, mit welchen dieselben Phäaken ihre Gäste gefahrlos über das Meer bringen, haben sie die den Menschen gesetzten Schranken überschritten und die Majestät des Meerbeherrschers beeinträchtigt; Od. *ν*, 173: *ἔφασκε* (Alkinoos' Vater) *Ποσειδάων' ἀγάσασθαι ἡμῖν, οὕνεκα πομποὶ ἀπήμονές εἰμεν ἁπάντων.* Dafür straft sie Poseidon durch die warnende Verwandlung des von Odysseus' Geleitung heimkehrenden Schiffes in einen Fels (ib. 163), und nöthigt sie, zur Abwendung der schwereren Hälfte der ihnen längst gedrohten Strafe, seine Gnade mit Opfern zu suchen (ib. 181 ff.).

22. Was nun den Gang der Handlung in den beiden Gedichten betrifft, so ist allgemein bekannt, wie Agamemnon's herrisches Vergehn gegen Achilleus von Zeus mit Schlachtenunglück und furchtbarer Gefahr des Schiffslagers, Achilleus' Unversöhnlichkeit am Ende mit dem Verluste des Patroklos bestraft wird. Der Held, der die Beleidigung seiner Person so hoch angeschlagen, dafs er keine gerin-

gere Vergeltung als den nur nicht völligen Untergang des Griechenheeres will, sieht in Folge seiner Hartherzigkeit sein Ich durch den Tod des liebsten Freundes noch weit tiefer verwundet, als es durch die Kränkung gewesen war. Aber auch die Troer haben Il. *δ.* den beschworenen Vertrag gebrochen. Dem Meineid aber ist göttliche Strafe gewifs; Il. *τ,* 264: *εἰ δέ τι τῶνδ' ἐπίορκον, ἐμοὶ θεοὶ ἄλγεα δοῖεν πολλὰ μάλ', ὅσσα διδοῦσιν, ὅτις σφ' ἀλίτηται ὀμόσσας.* Darum ruft auch Agamemnon gleich nach Pandaros' verhängnifsvollem Schusse: *οὐ μέν πως ἅλιον πέλει ὅρκιον αἷμά τε ἀρνῶν, σπονδαί τ' ἄκρητοι καὶ δεξιαί, ᾗς ἐπέπιθμεν. Εἴπερ γάρ τε καὶ αὐτίκ' Ὀλύμπιος οὐκ ἐτέλεσσεν* (die Strafe), *ἔκ τε καὶ ὀψὲ τελεῖ· σύν τε μεγάλῳ ἀπέτισαν, σὺν σφῇσιν κεφαλῇσιν γυναιξί τε καὶ τεκέεσσιν* (Il. *δ,* 158 ff.). Vgl. ib. 235: *οὐ γὰρ ἐπὶ ψευδέσσι πατὴρ Ζεὺς ἔσσετ' ἀρωγός· ἀλλ' οἵπερ πρότεροι ὑπὲρ ὅρκια δηλήσαντο, τῶν ἤτοι αὐτῶν τέρενα χρόα γῦπες ἔδονται· ἡμεῖς αὖτ' ἀλόχους τε φίλας καὶ νήπια τέκνα ἄξομεν ἐν νήεσσιν, ἐπὴν πτολίεθρον ἕλωμεν·* ferner ib. 270: *Τρωσὶν δ' αὖ θάνατος καὶ κήδε' ὀπίσσω ἔσσετ', ἐπεὶ πρότεροι ὑπὲρ ὅρκια δηλήσαντο.*

Besonders anschaulich erweist sich die Gerechtigkeit der Götter an den Freiern in Ithaka. Im Anfang der Odyssee verüben sie den Frevel noch ganz sorgenlos, und Telemach hat nicht Hülfe noch Aussicht, denn das Vertrauen auf die vergeltende Hand der Gottheit; Od. *α,* 378: *κείρετ'· ἐγὼ δὲ θεοὺς ἐπιβώσομαι αἰὲν ἐόντας, αἴ κέ ποθι Ζεὺς δῷσι παλίντιτα ἔργα γενέσθαι· νήποινοί κεν ἔπειτα δόμων ἔντοσθεν ὄλοισθε.* Aber es prophezeit auch Athene mit Bestimmtheit ihren Untergang Od. *β,* 283: *οὐδέ τι ἴσασιν θάνατον καὶ Κῆρα μέλαιναν, ὃς δή σφι σχεδόν ἐστιν, ἐπ' ἤματι πάντας ὀλέσθαι.* Wie nun Odysseus in Bettlergestalt sein Haus betreten hat, ist ihr Maafs bereits voll, dafs alle Mahnung vergeblich, ja, wie man sagen könnte, das Gericht der

Verstockung bereits eingetreten ist. Odysseus sagt Od. π, 278 ff. zu Telemach: ἀλλ᾽ ἤτοι παύεσθαι ἀνωγέμεν ἀφροσυνάων, μειλιχίοις ἐπέεσσι παραυδῶν· οἳ δέ τοι οὔτι πείσονται· δὴ γάρ σφι παρίσταται αἴσιμον ἦμαρ. In einem der besseren von ihnen, in Amphinomos, der sich nach dem Kampfe mit Iros gegen Odysseus freundlich erweist, steigt nach des letzten warnender Rede die erste böse Ahnung auf; Od. σ, 153: αὐτὰρ ὁ βῆ διὰ δῶμα φίλον τετιημένος ἦτορ, νευστάζων κεφαλῇ· δη γὰρ κακὸν ὄσσετο θυμός. Doch ist dies nur das Vorgefühl, dient nicht zur Abwendung des bevorstehenden Gerichts. Denn zur Strafe des Frevels steigert Athene den Frevel jetzt selbst; Od. σ, 346: μνηστῆρας δ᾽ οὐ πάμπαν ἀγήνορας εἴα Ἀθήνη λώβης ἴσχεσθαι θυμαλγέος, ὄφρ᾽ ἔτι μᾶλλον δύη ἄχος κραδίην Λαερτιάδεω Ὀδυσῆος, so dafs Odysseus Od. υ, 169 dem Eumaios auf dessen Frage, ob ihn jetzt die Freier edler behandelten, mit dem Wunsch' antwortet: αἲ γὰρ δή, Εὔμαιε, θεοὶ τισαίατο λώβην, ἣν οἵδ᾽ ὑβρίζοντες ἀτάσθαλα μηχανόωνται οἴκῳ ἐν ἀλλοτρίῳ, οὐδ᾽ αἰδοῦς μοῖραν ἔχουσιν. Od. υ, 284 ff. steigert die Göttin den Frevel aufs neue; Ktesippos schleudert den Fufs eines Stieres nach dem König. Im Verlaufe der hiedurch veranlassten Reden spricht der Freier Agelaos, indem er dem Telemach die Mutter zur Heurath zu bereden räth, noch zu guter Letzte das volle Gefühl der Sicherheit aus, in welchem er und seine Genossen freveln; Od. υ, 333: νῦν δ᾽ ἤδη τόδε δῆλον, ὅτ᾽ οὐκέτι νόστιμός ἐστιν. Und gleich hierauf folgt die Bethörung der Freier zu wahnsinnigem Thun, worin der Seher Theoklymenos die Vorboten des furchtbar drohenden Strafgerichts erblickt; ib. 367: τοῖς ἔξειμι θύραζε, ἐπεὶ νοέω κακὸν ὔμμιν ἐρχόμενον, τό κεν οὔτις ὑπεκφύγοι οὐδ᾽ ἀλέαιτο μνηστήρων, οἳ δῶμα κατ᾽ ἀντιθέου Ὀδυσῆος ἀνέρας ὑβρίζοντες ἀτάσθαλα μηχανάασθε. Er verlässt das Haus; die Freier spotten sein und bereiten, während Te-

lemach harrend auf seinen Vater blickt, mit Scherz und Gelächter das Mahl; ib. 392: *δόρπου δ᾽ οὐκ ἄν πως ἀχαρίστερον ἄλλο γένοιτο, οἷον δὴ τάχ᾽ ἔμελλε θεὰ καὶ καρτερὸς ἀνὴρ θησέμεναι· πρότεροι γὰρ ἀεικέα μηχανόωντο.* Nunmehr entwickelt sich die Rache; die Häupter der frevelnden Genossenschaft, Antinoos und Eurymachos, fallen zuerst; nachdem Allen geschehn ist, was ihre Thaten werth waren, verbietet zwar Odysseus übermüthigen Siegesjubel, sagt aber Od. *χ*, 413 — 416: *τούςδε δὲ μοῖρ᾽ ἐδάμασσε θεῶν καὶ σχέτλια ἔργα· οὔτινα γὰρ τίεσκον ἐπιχθονίων ἀνθρώπων, οὐ κακὸν οὐδὲ μὲν ἐσθλὸν, ὅτις σφέας εἰςαφίκοιτο· τῷ καὶ ἀτασθαλίῃσιν ἀεικέα πότμον ἐπέσπον.* Penelope meint, als sie die Botschaft von Odysseus' Anwesenheit und Vollzug des Strafgerichts erhält, ein Gott habe die Freier getödtet, *ὕβριν ἀγασσάμενος θυμαλγέα καὶ κακὰ ἔργα,* Od. *ψ*, 62 — 67.

23. Hier hat offenbar die Strafe den Zweck und die Bestimmung vergeltender Gerechtigkeit. Dies erweist schon der Ausdruck *παλίντιτα* oder *ἄντιτα ἔργα,* mit welchem dieselbe Od. *α*, 379; *β*, 143; *ρ*, 51 bezeichnet wird. Erfüllung der Gerechtigkeit ist das Amt der strafenden Götter, so dafs von dem Vollzug derselben auf das Daseyn und Wirken der Gottheit sich schliefsen lässt; Od. *ω*, 351: *Ζεῦ πάτερ, ἦ ῥα ἔτ᾽ ἔστε θεοὶ κατὰ μακρὸν Ὄλυμπον, εἰ ἐτεὸν μνηστῆρες ἀτάσθαλον ὕβριν ἔτισαν.* Womit Aeufserungen zu vergleichen, wie vor Menelaos' Zweikampf mit Paris Il. *γ*, 320: *Ζεῦ πάτερ, Ἴδηθεν μεδέων, κύδιστε, μέγιστε· ὁππότερος τάδε ἔργα μετ᾽ ἀμφοτέροισιν ἔθηκεν, τὸν δὸς ἀποφθίμενον δῦναι δόμον Ἄϊδος εἴσω.* Es schliefst sich aber an die Vorstellung von dieser Bestimmung der Strafe sogleich die von ihrer teleologischen Natur an, dafs sie nämlich zur Abschreckung Anderer vorhanden sey, was conform ist mit der einzig richtigen Ansicht vom Wesen der Strafe, die sich in jener alten Gerichtsformel aus-

spricht: ihm selbst zur wohlverdienten Strafe, Andern zum abschreckenden Beispiel. Vgl. Il. *γ*, 351—354: *Ζεῦ ἄνα, δὸς τίσασθαι, ὅ με πρότερος κάκ᾽ ἔοργεν, δῖον Ἀλέξανδρον, καὶ ἐμῆς ὑπὸ χερσὶ δάμασσον· ὄφρα τις ἐῤῥίγῃσι καὶ ὀψιγόνων ἀνθρώπων ξεινοδόκον κακὰ ῥέξαι, ὅ κεν φιλότητα παράσχῃ·* welcher Aeufserung e contrario vollkommen entspricht was Odysseus Od. *χ*, 372 ff. zu dem begnadigten Herolde Medon sagt: *θάρσει, ἐπειδή σ᾽ οὗτος ἐρύσσατο καὶ ἐσάωσεν, ὄφρα γνῷς κατὰ θυμὸν, ἀτὰρ εἴπῃσθα καὶ ἄλλῳ, ὡς κακοεργίης εὐεργεσίη μέγ᾽ ἀμείνων.* Dagegen will Odysseus, wenn er dem Schweinhirten von des Herren Rückkehr lüge, vom Felsen herabgestürzt werden, *ὄφρα καὶ ἄλλος πτωχὸς ἀλεύεται ἠπεροπεύειν* (Od. *ξ*, 400).

24. Indem nun aber die Strafe dem Menschen die göttliche Gerechtigkeit zum Bewufstseyn bringt, so dafs sich der Sünder ihr verfallen weifs, wird in ihm das Verlangen nach Sühnung rege. Alkinoos weifs, wie wir oben gesehn haben, den Poseidon erzürnt auf die Phäaken der von ihnen gleichsam usurpirten Meeresherrschaft wegen. Die Hälfte der längst geweissagten Strafe ist an ihnen erfüllt; diefs wirkt so viel, dafs Alkinoos nicht nur das bisher den Gott erzürnende Geleitgeben einzustellen, sondern auch mit Opfern die andere Hälfte der Strafe abzuwenden, den Gott zu versöhnen gebeut; Od. *ν*, 180: *πομπῆς μὲν παύσασθε βροτῶν, ὅτε κέν τις ἵκηται ἡμέτερον προτὶ ἄστυ· Ποσειδάωνι δὲ ταύρους δώδεκα κεκριμένους ἱερεύσομεν, αἴ κ᾽ ἐλεήσῃ, μηδ᾽ ἡμῖν περίμηκες ὄρος πόλει ἀμφικαλύψῃ.* Man sieht, die Sühne des Vergehn's begreift in sich mehrere Stücke: a) Unterlassung und, wo möglich, Gutmachen des Vergehn's, b) das Opfer und, da dies niemals ohne mündliche Darlegung der Gesinnungen und Absichten des Opfernden dargebracht wird, c) das Gebet.

25. Was das erste betrifft, so haben wir Beispiele an Menelaos, der um die versäumten Opfer zu bringen von Pharos nach Aegypten zurück mufs (Od. δ, 581: ἂψ δ' εἰς Αἰγύπτοιο, Διϊπετέος ποταμοῖο, στῆσα νέας, καὶ ἔρεξα τεληέσσας ἑκατόμβας. Αὐτὰρ ἐπεὶ κατέπαυσα θεῶν χόλον αἰὲν ἐόντων, χεῦ' Ἀγαμέμνονι τύμβον), an Agamemnon, dem Apollon die Beleidigung seines Priesters nur unter der Bedingung verzeiht, dafs er die Chryseis zurückgiebt (Il. α, 97: οὐδ' ὅγε πρὶν λοιμοῖο βαρείας Κῆρας ἀφέξει, πρίν γ' ἀπὸ πατρὶ φίλῳ δόμεναι ἑλικώπιδα κούρην, ἀπριάτην, ἀνάποινον, ἄγειν θ' ἱερὴν ἑκατόμβην ἐς Χρύσην· τότε κέν μιν ἱλασσάμενοι πεπίθοιμεν). Besonders merkwürdig ist es, wie Odysseus den Meergott des Cyclopen wegen versöhnen mufs. Der Feind und Beleidiger des Meergebieters mufs, um dessen Zorn zu besänftigen, zu Menschen wandern, die vom Meere wie vom Dienste des Meergottes nichts wissen, und diesem in jenem Land' ein Opfer bringen, somit des Gottes Ehre in Gegenden tragen, wo sie noch nicht wohnt. Nach Hause gekehrt hat er allen übrigen Göttern der Reihe nach Hekatomben zu schlachten; dann wird er aufserhalb des Meeres (ἐξ ἁλός, vgl. ἐξ ὕδατος Od. τ, 537 und Herod. 4, 118; Schweigh. zu 3, 83) in gutem Alter eines sanften Todes sterben und sein Volk gesegnet sehn (Od. λ, 121 ff. coll. ψ, 265 ff.).

26. Am Opfer selbst interessirt uns hier das eigentlich Antiquarische nicht. Auch der Beispiele von Sühnopfern sind im Vorhergehenden viele gegeben worden. Vielmehr fragen wir, worin dessen sühnende Kraft besteht. Von einer symbolischen Bedeutung desselben, als ob etwa die Strafe des Vergehns auf das Thier gelegt werde, findet sich bei dem Dichter keine Spur. Denn die symbolische Bedeutung, welche Il. γ, 299 f. bei Schliefsung des Vertrages zwischen Troern und Achäern der Weinspende gegeben wird (ὁππότεροι πρότεροι ὑπὲρ ὅρκια

πημήνειαν, ὧδέ σφ' ἐγκέφαλος χαμάδις ῥέοι, ὡς ὅδε οἶνος, αὐτῶν καὶ τεκέων, ἄλοχοι δ' ἄλλοισι δαμεῖεν), welche ferner Il. *τ*, 268 das Ins-Meer-werfen des beim Schwur geschlachteten Ebers zu haben scheint (vgl. p. 205), kann nur in diesen ganz besonderen Verhältnissen statt finden. Das Opfer, insbesondere das Brandopfer erscheint vielmehr als ein sinnlicher Genuſs für den Gott. Denn was in der für unächt gehaltenen Stelle Il. *ϑ*, 549 — 552 ausgeführt ist: *κνίσσην δ' ἐκ πεδίου ἄνεμοι φέρον οὐρανὸν εἴσω ἡδεῖαν· τῆς δ' οὔτι ϑεοὶ μάκαρες δατέοντο, οὐδ' ἔϑελον*, ist in andern nicht angezweifelten wenigstens implicite enthalten; Il. *α*, 317: *κνίσση δ' οὐρανὸν ἷκεν ἑλισσομένη περὶ καπνῷ* (wozu hinsichtlich des *περὶ* meine Bemerkung zu vergleichen) coll. ib. 66: *ἀρνῶν κνίσσης αἰγῶν τε τελείων ἀντιάσας*, ferner Od. *α*, 26, wo es von Poseidon in Bezug auf das Opfer der Aethiopen heiſst: *ἔνϑ' ὅγε τέρπετο δαιτὶ παρήμενος*. Mit dem Dufte der verbrannten, in die Netzhaut gewickelten, mit Fettstücken belegten Schenkelknochen wird den Göttern recht eigentlich, wie wir zu sagen pflegen, eine (physische) Ehre angethan. Die Bereitwilligkeit des Menschen, den Gott mit solchem Genusse zu ehren, diese macht letzterem das Opfer angenehm, und es ist in dieser Hinsicht zwischen dem Sühn- und einem andern Opfer kein Unterschied. Daſs es überhaupt bei der Sühnung nur darauf ankomme, daſs der Gottheit Ehre erwiesen, daſs ihre Macht anerkannt und das Abhängigkeitsgefühl des Menschen durch eine Handlung ausgesprochen werde, geht schon daraus hervor, daſs die Gottheit zu sühnen auch andere Leistungen hinreichen. Es treten oft die Gelübde an die Stelle der Opfer; Il. *ζ*, 115 coll. 86 ff. will Hektor in die Stadt gehen, um die Rathsherrn und Frauen zur Sühnung Athene's (380) zu Gebeten und Gelübden von Hekatomben aufzufordern. In Folge dessen bringen die Troischen Matronen der Athene Il. *ζ*, 286 ff. nicht

nicht nur das prächtige Gewand und legen es ihr durch die Priesterin auf die Kniee, sondern geloben auch in Theano's Fürbitte ein Opfer von zwölf Rindern (308). Die Gefährten des Odysseus geloben zur Sühne des Helios Od. *μ*, 346 den Bau eines mit *ἀγάλμασι* zu zierenden Tempels (vgl. Il. *α*, 39). Diese *ἀγάλματα* sind wohl nichts Anderes als Od. *π*, 185 die *χρύσεα δῶρα, τετυγμένα*, d. i. künstliche Arbeiten aus Gold (Weihgeschenke). Vgl. Od. *γ*, 274.

27. Mit jeder feierlichen Opferhandlung ist aber drittens ein G e b e t verbunden. Darum rechnet Phoinix zu den übrigen sühnkräftigen Leistungen des Menschen auch das Gebet; Il. *ι*, 499: *θυέεσσι καὶ εὐχωλῇς ἀγανῇσιν* (cf. Od. *ν*, 357) *λοιβῇ τε κνίσσῃ τε παρατρωπῶσ᾽ ἄνθρωποι* (sc. *τοὺς θεούς*), *ὅτε κέν τις ὑπερβήῃ καὶ ἁμάρτῃ*. Zu dem Gebete gesellt sich auch zuweilen der Päan, das feierliche Loblied, in welchem die Anerkennung der Macht und Ehre des Gottes fortgesetzt wird, folglich ebenfalls eine sühnende Kraft liegt. Vgl. Il. *α*, 472: *οἳ δὲ πανημέριοι μολπῇ θεὸν ἱλάσκοντο, καλὸν ἀείδοντες παιήονα, κοῦροι Ἀχαιῶν, μέλποντες Ἑκάεργον· ὃ δὲ φρένα τέρπετ᾽ ἀκούων*. Diese Ergötzung des Gottes ist der am Opferduft analog.

28. Anhangsweise gedenken wir noch einiger symbolischer Gebräuche, die mit Sühnung der Verschuldungen in Bezug stehn. Erstlich des *ἀπολυμαίνεσθαι*, Il. *α*, 313—315. Nachdem die Sühnung Apoll's für Agamemnon's Vergehn an dem Priester ins Werk gesetzt ist, gebietet der Heeresfürst den Mannen, sich durch Bäder zu reinigen; sie thun es und tragen das Spülwasser ins Meer. Die Allgemeinheit dieses Gebotes verbietet uns hiebei blos an ein Waschen vor den bald nachher dargebrachten Opfern zu denken; denn schwerlich würde sich um dieser willen j e d e r E i n z e l n e im H e e r jener Reinigung haben unterziehen müssen. Auch deutet das *εἰς ἅλα λύματ᾽ ἔβαλλον* auf ein Mehreres. Das

Baden scheint nämlich ein Abthun der durch Agamemnon auch über das Heer gebrachten, mit der Seuche bestraften Schuld zu bedeuten, die in und mit dem Badewasser ins Meer geschüttet wird. — Zweitens erwähnen wir des Schwefels, den Od. *χ*, 481 der Dichter *κακῶν ἄκος* nennt. Er wird nicht nur zur Reinigung des Prachtpokales gebraucht, aus welchem Achilleus vor Patroklos' Auszug libirt (Il. *π*, 228), sondern auch des Odysseus' mit Mord und Blut beflecktes Haus wird nach Vollzug der Rache wohl durchräuchert; Od. *χ*, 494: *αὐτὰρ Ὀδυσσεὺς εὖ διεθείωσεν μέγαρον καὶ δῶμα καὶ αὐλήν.*

29. Doch die Symbolik dieser Reinigungen ist unabhängig vom Opferbegriff. Sie bezeichnet wohl ein Abthun, ein Zerstören des Unheiligen von Seite des Menschen, verräth aber keineswegs das Bewufstseyn eines Abgethan- eines Vergeben-seyns der Schuld auf Seite der Götter. Aber indem wir am Opfer selbst, das für die Sünde gebracht wird, noch weniger specifisch auf Tilgung derselben Berechnetes entdecken konnten, tritt das Sündopfer, wie gesagt, ganz und gar in die Kategorie der Opfer im Allgemeinen; es ist, wie jedes andere, nur ein Mittel, die Gottheit durch Anerkennung ihrer Macht und Ehre zur Gnade zu bewegen (*πείθειν*, Il. *α*, 100). Das *ἵληθι*, das *φείδεο* ist ein Gebet, das zu jedem Opfer passt, das auch ohne Bewufstseyn einer besonderen Verschuldung zur Gottheit immer gesprochen werden kann. Vgl. Od. *π*, 184, wo Telemach zu seinem Vater, den er für einen Gott hält, Folgendes sagt: *ἀλλ' ἵληθ', ἵνα τοι κεχαρισμένα δώομεν ἱρά, ἠδὲ χρύσεα δῶρα, τετυγμένα, φείδεο δ' ἡμέων*· Od. *γ*, 419: *ὄφρ' ἤτοι πρώτιστα θεῶν ἱλάσσομ' Ἀθήνην, ἥ μοι ἐναργὴς ἦλθε θεοῦ ἐς δαῖτα θάλειαν*, wo Nestor somit an Sündentilgung nicht denkt, sondern an ein Dankopfer. Ist aber das Sündopfer nur ein Opfer, wie ein anderes, so bietet es für das Versöhnt-seyn der Gottheit, für die besondere Gnade

der Sündenvergebung so wenig eine sichere Gewähr, als alles andere Beten und Opfern, wie wir oben sahen, für die Gnade der Götter überhaupt. Die Gottheit, welche die Grenzen ihres Zorns nach reiner Willkür bestimmt (p. 35), kann das Sündopfer so gut wie jedes andere verwerfen, und nur etwa bei so bestimmten Weisungen, als Odysseus von Tiresias erhält, kann der Sünder sich der Vergebung seiner Schuld mit einiger Zuversicht getrösten. Sonst ist stets nur die Möglichkeit, nicht die Gewifsheit der Vergebung vorhanden, und es fehlt nicht an Beispielen, dafs alle vom Menschen versuchte Sühnung nicht das Mindeste fruchtet. Dies gilt nicht nur von den Opfern eines Frevlers, wie Aigisthos, der die Früchte des Frevels ungestraft zu geniefsen wünscht, wiewohl dessen Opfer, die er nach Od. *γ*, 275 bringt *ἐκτελέσας μέγα ἔργον ὃ οὔποτε ἔλπετο θυμῷ*, mehr einem Dankopfer gleichen, sondern auch Athene verwirft Il. ζ das Peplos-opfer ausdrücklich. Sie bleibt nebst Poseidon und Here der Troer hartnäckige Feindin (Il. *ω*, 25 ff.); sie hat nach Il. *υ*, 313 ff. sammt Here'n viele Eide vor allen Unsterblichen geschworen, *μήποτ᾽ ἐπὶ Τρώεσσιν ἀλεξήσειν κακὸν ἦμαρ, μηδ᾽ ὁπότ᾽ ἂν Τροίη μαλερῷ πυρὶ πᾶσα δάηται δαιομένη, δαίωσι δ᾽ Ἀρήϊοι υἷες Ἀχαιῶν*. Zeus achtet des Opfers nicht, das ihm der dem Cyclopen entronnene, vor Poseidon's Zorn bangende Odysseus darbringt; *οὐκ ἐμπάζετο ἱρῶν*, heifst es Od. *ι*, 553, *ἀλλ᾽ ἄρα μερμήριζεν, ὅπως ἀπολοίατο πᾶσαι νῆες ἐΰσσελμοι καὶ ἐμοὶ ἐρίηρες ἑταῖροι*. Kurz Alles was wir oben p. 34. 35 von der Unversöhnlichkeit der Götter zu sagen hatten, findet hier seine vollkommene Anwendung. Die Sünde des Menschen, die Strafe der Götter dafür ist gewifs; ungewifs, von Laune, von Willkür der Götter abhängig ist die Vergebung. Das menschliche Leben ist ein Leben ohne Gewifsheit der Gnade.

Siebenter Abschnitt.

Das Leben und der Tod.

1. Der homerische Held lebt aufserhalb der Nöthen und Gefahren des Krieges ein heiteres Leben voll Lust und Genufs. Er freut sich des Mahles und Gelages, welche sich veredeln durch des gottbegabten Sängers Kunst (*μολπὴ γλυκερή, ἀμύμων ὀρχηθμός* Il. *ν*, 637). Er geniefst dieser Freuden mit frischer, ungeschwächter Empfindung und in der Kraft gesündester Leiblichkeit. Auch wird der Genufs nicht roh durch Völlerei; *οἰνοβαρὲς* ist ein Schmähwort, das Achilleus im höchsten Zorn gegen Agamemnon ausstöfst Il. *α*, 225. Kann sich auch der besonnene Mann bisweilen unbedachtsam mit Wein erhitzen (Od. *ξ*, 464 ff.), und taugt auch ein Volk, das Wein getrunken, zu ruhiger Berathung nicht (Od. *γ*, 139), gemeiner Trunkenheit geben sich nur Barbaren, wie der Centaure Eurytion Od. *φ*, 295 ff. und der verstandlose Cyclope Polyphemos hin. Der Hellene fürchtet solche Schmach selbst in geringerem Grade (Od. *τ*, 122); insbesondere weifs er, dafs es unziemlich ist, das Gelage beim Opfermahl in die Länge zu ziehn (Od. *γ*, 335), ja selbst die gottlosen Freier werden nicht als Trunkenbolde dargestellt; Antinoos sagt Od. *φ*, 294 vom Weine, dafs er *βλάπτει, ὅς ἄν μιν χανδὸν ἕλῃ, μηδ' αἴσιμα πίνῃ.*

In der Regel hat die Heiterkeit des Lebens eine feste Grundlage an dem Familienglück, dessen sich die fürstlichen Häuser erfreuen, und in dem Lande, das ein milder und gerechter König regiert, an dem Segen, den um dessen willen die Gottheit dem Volke

schenkt. Sprechend in dieser Beziehung sind folgende Stellen: Od. *ι*, 5 ff.:

οὐ γὰρ ἔγωγέ τί φημι τέλος χαριέστερον εἶναι,
ἢ ὅτ' ἂν εὐφροσύνη μὲν ἔχῃ κάτα δῆμον ἅπαντα,
δαιτυμόνες δ' ἀνὰ δώματ' ἀκουάζωνται ἀοιδοῦ,
ἥμενοι ἑξείης, παρὰ δὲ πλήθωσι τράπεζαι
σίτου καὶ κρειῶν, μέθυ δ' ἐκ κρητῆρος ἀφύσσων
οἰνοχόος φορέῃσι καὶ ἐγχείῃ δεπάεσσιν·
τοῦτό τί μοι κάλλιστον ἐνὶ φρεσὶν εἴδεται εἶναι.

Die Phäaken, vom Dichter *μάκαρες* genannt, führen ein Leben, welches ihr König Od. *θ*, 248 in den Worten schildert: *αἰεὶ δ' ἡμῖν δαίς τε φίλη, κίθαρίς τε χοροί τε*, ohne dafs sie defswegen weibische Sybariten sind; siehe die treffliche Darstellung von Nitzsch II. p. 200 ff., der v. 249 aufs entschiedenste für interpolirt erklärt. Hiemit vergleiche man das häusliche Leben des Aiolos Od. *κ*, 8 ff.: *οἱ δ'* (die Kinder desselben) *αἰεὶ παρὰ πατρὶ φίλῳ καὶ μητέρι κεδνῇ δαίνυνται· παρὰ δέ σφιν ὀνείατα μυρία κεῖται· κνισσῆεν δέ τε δῶμα περιστεναχίζεται αὐλῇ ἤματα· νύκτας δ' αὖτε παρ' αἰδοίῃς ἀλόχοισιν εὕδουσ' ἔν τε τάπησι καὶ ἐν τρητοῖς λεχέεσσιν.* Eine höchst würdige Vorstellung erhalten wir vom Hause des alten Nestor in Pylos Od. *γ*, der mit hohem, rüstigem Alter und sonst mit reichem Göttersegen beglückt dem Telemach wie ein Unsterblicher vorkommt, Od. *γ*, 246. Auch Priamos' Hofburg ist auf ein Zusammenleben der meisten Glieder der königlichen Familie berechnet. Das Glück, welches Alkinoos und die Seinigen durch Nausikaa geniefsen, hat die anmuthigste Schilderung in Odysseus' Worten gefunden Od. *ζ*, 154 ff.: *τρὶς μάκαρες μὲν σοίγε πατὴρ καὶ πότνια μήτηρ, τρὶς μάκαρες δὲ κασίγνητοι· μάλα πού σφισι θυμὸς αἰὲν ἐϋφροσύνῃσιν ἰαίνεται εἵνεκα σεῖο, λευσσόντων τοιόνδε θάλος χορὸν εἰσοιχνεῦσαν.* Vom Segen endlich, den ein guter König über Land und Volk bringt, war in der oben p. 241 angeführten Stelle aus Od. *τ* die Rede.

Es ist nun höchst interessant zu betrachten, ob dieser heitere Glanz des Lebens die homerische Lebensansicht überhaupt durchdringt, ob der Dichter es für ein Glück achtet ein Sterblicher zu seyn. Man rühmt die Heiterkeit, die Lust des hellenischen Lebens so sehr, und wer könnte sie läugnen? Aber ein Grieche war es *), der das traurige Wort gesprochen: *Πάντων μὲν μὴ φῦναι ἐπιχθονίοισιν ἄριστον μηδ᾽ ἐςιδεῖν αὐγὰς ὀξέος ἠελίου, φύντα δ᾽ ὅπως ὤκιστα πύλας Ἀΐδαο περῆσαι καὶ κεῖσθαι πολλὴν γῆν ἐπαμησάμενον*, ein Wort, das uns den Wurm ahnen lässt, der im Innern auch des griechischen Lebens nagt. Wir haben nachzusehn, ob auch bei dem Dichter im Jugendalter des hellenischen Volks, in einer Zeit, wo menschliche Glückseligkeit höchst einfache Bedingungen hat, ein Anklang an jenes trübe Wort zu finden ist.

2. Die Beschränktheit, welche der Dichter mit dem Begriffe der Sterblichkeit gegeben weiſs, gerade wie ihm mit der Unsterblichkeit alle Macht und alles Vermögen verbunden erscheint (p. 44 f.), gilt ihm natürlicher Weise noch für kein Unglück, wiewohl er ihrer im Gegensatze zur Kraft der Unsterblichen nicht selten gedenkt. Zwar weicht, wie Idomeneus Il. *ν*, 317 ff. sagt, der groſse Ajas im Kampf' um die Schiffe vor keinem Manne, der sterblich geboren, der verwundbar ist und die Gabe der Ceres genieſst, *ὅτε μὴ αὐτός γε Κρονίων ἐμβάλοι αἰθόμενον δαλὸν νήεσσι θοῇσιν*, ist aber *ο*, 418 auch nicht im Stande, Hektor'n zurückzudrängen, *ἐπεί ῥ᾽ ἐπέλασσέ γε δαίμων*. Ein Sterblicher ist Aeneas; darum muss er es wohl anstehn lassen, so stark er auch ist, den Kriegsmuth aller Menschen zu bändigen, wie Meriones sagt Il. *π*, 620 ff.. Von den Rossen Achill's heiſst es Il. *ρ*, 76: *οἱ δ᾽ ἀλεγεινοὶ ἀνδράσι γε θνη-*

*) Theognis 425; vgl. die von Schneidewin Delect. eleg. p. 77 hiezu citirten Schriftsteller.

τοῖσι δαμήμεναι ἠδ' ὀχέεσθαι, ἄλλῳ γ' ἢ Ἀχιλῆϊ, τὸν ἀθανάτη τέκε μήτηρ. Und von seinen Waffen sagt er selbst Il. *τ*, 21: *τὰ μὲν ὅπλα θεὸς πόρεν, οἷ' ἐπιεικὲς ἔργ' ἔμεν ἀθανάτων, μηδὲ βροτὸν ἄνδρα τελέσσαι.* — Diese Beschränktheit der Sterblichen zeigt sich vornehmlich in dem Maafse der Gaben, die sie von den Göttern erhalten. Od. *θ*, 167: *οὕτως οὐ πάντεσσι θεοὶ χαρίεντα διδοῦσιν ἀνδράσιν, οὔτε φυὴν, οὔτ' ἂρ φρένας, οὔτ' ἀγορητύν. Ἄλλος μὲν γὰρ τ' εἶδος ἀκιδνότερος πέλει ἀνὴρ, ἀλλὰ θεὸς μορφὴν ἔπεσι στέφει* etc.; *ἄλλος δ' αὖτ' εἶδος μὲν ἀλίγκιος ἀθανάτοισιν, ἀλλ' οὔ οἱ χάρις ἀμφιπεριστέφεται ἐπέεσσιν.* Hiemit stimmt vollkommen Il. *ν*, 729 ff., wo Polydamas zu Hektor sagt: *ἀλλ' οὔπως ἅμα πάντα δυνήσεαι αὐτὸς ἑλέσθαι. Ἄλλῳ μὲν γὰρ ἔδωκε θεὸς πολεμήϊα ἔργα· [ἄλλῳ δ' ὀρχηστὺν, ἑτέρῳ κίθαριν καὶ ἀοιδήν·] ἄλλῳ δ' ἐν στήθεσσι τιθεῖ νόον εὐρύοπα Ζεύς.* Ferner Il. *δ*, 320: *ἀλλ' οὔπως ἅμα πάντα θεοὶ δόσαν ἀνθρώποισιν· εἰ τότε κοῦρος ἔα, νῦν αὖτέ με γῆρας ἱκάνει.* Vgl. was Achilleus Il. *σ*, 106 von sich selbst gesteht: *τοῖος ἐὼν, οἷος οὔτις Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων ἐν πολέμῳ· ἀγορῇ δέ τ' ἀμείνονές εἰσι καὶ ἄλλοι·* und was er Il. *α*, 280 von Nestor hört: *εἰ δὲ σὺ κάρτερός ἐσσι, θεὰ δέ σε γείνατο μήτηρ, ἀλλ' ὅγε* (Agamemnon) *φέρτερός ἐστιν, ἐπεὶ πλεόνεσσιν ἀνάσσει.* Ueberhaupt hat der Dichter gerade die hochgestellten Menschen, die Lieblinge der Götter, in Lagen und Verhältnisse geführt, in denen all' ihre menschliche Herrlichkeit mit Ohnmacht und Hülflosigkeit ringt. So hat Nestor Il. *κ*, 104 ff. ein Recht, von Hektor zu sagen: *οὔ θην Ἕκτορι πάντα νοήματα μητίετα Ζεὺς ἐκτελέει, ὅσα πού νυν ἐέλπεται· ἀλλά μιν οἴω κήδεσι μοχθήσειν καὶ πλείοσιν, εἴ κεν Ἀχιλλεὺς ἐκ χόλου ἀργαλέοιο μεταστρέψῃ φίλον ἦτορ.* Er weicht auch wirklich im Kampfe um Patroklos' Leichnam schon vor Ajas Il. *ρ*, 129, wird von Glaukos *φύξηλις* gescholten ib. 143 und entschuldigt sich mit den Worten, dafs Zeus eben auch den starken Mann scheuche und des Sieges beraube (ib.

176 ff.). Ingleichen gönnt ihm Zeus den schönsten Preis des Sieges, Achill's unsterbliche Rosse nicht; ib. 448: *ἀλλ᾽ οὐ μὰν ὑμῖν γε καὶ ἅρμασι δαιδαλέοισιν Ἕκτωρ Πριαμίδης ἐποχήσεται· οὐ γὰρ ἐάσω. Ἦ οὐχ ἅλις, ὡς καὶ τεύχε᾽ ἔχει, καὶ ἐπεύχεται αὔτως;* Und am Ende seiner Laufbahn steht der fromme Held, als Zeus die Todesloose gewogen, vor dem furchtbaren, von Athene geschirmten Feinde in grauenvoller Gottverlassenheit allein; Il. *χ*, 212: *ἕλκε δὲ μέσσα λαβών· ῥέπε δ᾽ Ἕκτορος αἴσιμον ἦμαρ, ᾤχετο δ᾽ εἰς Ἀΐδαο· λίπεν δέ ἑ Φοῖβος Ἀπόλλων.* — Selbst Achilleus bedarf dem von Apollon unterstützten Aeneas gegenüber des göttlichen Beistands, wenn er seinen vollen Muth haben und nicht in Furcht gerathen soll; Il. *υ*, 120: *ἤ τις ἔπειτα καὶ ἡμείων Ἀχιλῆϊ παρσταίη, δοίη δὲ κράτος μέγα, μηδέ τι θυμῷ δευέσθω·* 130: *εἰ δ᾽ Ἀχιλεὺς οὐ ταῦτα θεῶν ἐκ πεύσεται ὀμφῆς, δείσετ᾽ ἔπειθ᾽, ὅτε κέν τις ἐναντίβιον θεὸς ἔλθῃ ἐν πολέμῳ.* Aber nicht blos ein Gott, schon des Aeneas menschlicher Lanzenwurf consternirt ihn; *υ*, 261: *Πηλείδης δὲ σάκος μὲν ἀπὸ ἕο χειρὶ παχείῃ ἔσχετο, ταρβήσας.* Weltbekannt ist seine Noth und Klage im Kampfe mit den Wellen Skamander's Il. *φ*, 263 ff.; besonders 273: *Ζεῦ πάτερ, ὡς οὔτις με θεῶν ἐλεεινὸν ὑπέστη ἐκ ποταμοῖο σαῶσαι!* Und v. 316, wo der Flufsgott sagt: *φημὶ γὰρ οὔτι βίην χραισμησέμεν, οὔτε τι εἶδος, οὔτε τὰ τεύχεα καλά* —. Doch man lese die ganze Schilderung nach; sie ist das sprechendste Gemälde von der Hinfälligkeit und Ohnmacht selbst der gröfsten Heldenherrlichkeit, die sich vergebens bestrebt die Schranken menschlicher Natur zu erweitern und ohne göttliche Dazwischenkunft elendiglich erliegen würde. Diese menschliche Natur des Helden ist es denn auch, welche selbst viel geringeren Kämpfern den Muth giebt ihm zu stehn. *Καὶ γάρ θην τούτῳ τρωτὸς χρὼς ὀξέϊ χαλκῷ,* ruft der Troer Agenor aus (*φ*, 568), *ἐν δὲ ἴα ψυχὴ, θνητὸν δέ ἑ φασ᾽ ἄνθρωποι.*

3. Während nun solche Beschränktheit des Sterb-

lichen natürliches Loos ist, findet er sich innerhalb derselben dem Geschicke verfallen, dem er nach unseren obigen Erörterungen (p. 193 f.) nicht mit Ergebung, sondern murrend oder mit Resignation gegenüber steht. Denn eine Vorsehung, welche die Schicksale des Menschen endlich zu seinem Besten ordnete und ihn mit weiser Hand durchs Leben geleitete, findet sich, wie wir p. 47 f. gesehen haben, in der homerischen Weltanschauung nicht. Wohl verhängt die Gottheit der Menschen Geschicke, aber ohne providentielles Walten. Darum ist aber das Unglück, welches den Menschen trifft, ein reines Unglück, daher auch das menschliche Leben ein leerer, haltloser Wechsel von Freud und Leid, in welchem, und das ist noch das glücklichste Loos, das eine durch das andere neutralisirt wird. Dies besagt die Vorstellung von den beiden Fässern der Glücks- und Unglücks-Gaben, die im Zimmer des Zeus stehn Il. *ω*, 527 — 533. *Ὧι μέν κ' ἀμμίξας δώῃ Ζεὺς τερπικέραυνος*, heifst es, *ἄλλοτε μέν τε κακῷ ὅγε κύρεται, ἄλλοτε δ' ἐσθλῷ* etc.. Vgl. Od. *ο*, 488: *ἀλλ' ἤτοι σοὶ μὲν παρὰ καὶ κακῷ ἐσθλὸν ἔθηκεν Ζεύς·* ib. *ϑ*, 63: *τὸν (Δημόδοκον) πέρι Μοῦσ' ἐφίλησε, δίδου δ' ἀγαθόν τε κακόν τε· ὀφθαλμῶν μὲν ἄμερσε, δίδου δ' ἡδεῖαν ἀοιδήν.* Vgl. die unten anzuführende Stelle aus Il. *ρ*, 206 ff.. Daher Achilleus' Klage über Zeus' Ungerechtigkeit Il. *α*, 352: *Μῆτερ, ἐπεί μ' ἔτεκές γε μινυνθάδιόν περ ἐόντα, τιμήν πέρ μοι ὄφελλεν Ὀλύμπιος ἐγγυαλίξαι.* Nun ist es freilich wahr, dafs ein grofser Theil der menschlichen Leiden selbstverschuldet und von der göttlichen Strafgerechtigkeit unmittelbar oder mittelbar verhängt ist, so dafs der Mensch in dieser Beziehung zur Klage über die Götter nicht berechtigt ist. Od. *α*, 32: *ὢ πόποι, οἷον δή νυ θεοὺς βροτοὶ αἰτιόωνται· ἐξ ἡμέων γάρ φασι κάκ' ἔμμεναι· οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ σφῇσιν ἀτασθαλίῃσιν ὑπέρμορον ἄλγε' ἔχουσιν*, was alsbald dargethan wird durch Aigisthos' Beispiel. Vergleiche Od. *α*, 6: *ἀλλ' οὐδ' ὣς ἑτάρους*

ἐῤῥύσατο, ἱέμενός περ· αὐτῶν γὰρ σφετέρῃσιν ἀτασθαλίῃσιν ὄλοντο - mit *λ*, 110: *τὰς* (die Heerden des Helios) *εἰ μέν κ' ἀσινέας ἐάᾳς, νόστου τε μέδηαι, καί κεν ἔτ' εἰς Ἰθάκην, κάκα περ πάσχοντες, ἵκοισθε· εἰ δέ κε σίνηαι, τότε τοι τεκμαίρομ' ὄλεθρον νηΐ τε καὶ ἑτάροις·* etc.. Dagegen wird Telemachos' Rückkehr von seiner Reise zuversichtlich vorausgesagt, weil er sich nicht an den Göttern versündigt habe; Od. *δ*, 806: *ἐπεί ῥ' ἔτι νόστιμός ἐστιν σὸς παῖς· οὐ μὲν γάρ τι θεοῖς ἀλιτήμενός ἐστιν.* — Auch ist dem Menschen in einzelnen Fällen die Wahl seines Schicksals gestattet. So dem Achilleus; Il. *ι*, 410: *μήτηρ γάρ τέ μέ φησι θεὰ, Θέτις ἀργυρόπεζα, διχθαδίας Κῆρας φερέμεν θανάτοιο τέλοςδε. Εἰ μέν κ' αὖθι μένων Τρώων πόλιν ἀμφιμάχωμαι, ὤλετο μέν μοι νόστος, ἀτὰρ κλέος ἄφθιτον ἔσται· εἰ δέ κεν οἴκαδ' ἵκωμι φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν, ὤλετό μοι κλέος ἐσθλὸν, ἐπὶ δηρὸν δέ μοι αἰὼν ἔσσεται, οὐδέ κέ μ' ὦκα τέλος θανάτοιο κιχείη.* Ferner dem Sohne des Sehers Polyidos, dem Euchenor; Il. *ν*, 665: *ὅς ῥ' εὖ εἰδὼς Κῆρ' ὀλοὴν ἐπὶ νηὸς ἔβαινεν. Πολλάκι γάρ οἱ ἔειπε γέρων ἀγαθὸς Πολύϊδος, νούσῳ ὑπ' ἀργαλέῃ φθίσθαι οἷς ἐν μεγάροισιν, ἢ μετ' Ἀχαιῶν νηυσὶν ὑπὸ Τρώεσσι δαμῆναι.*

4. Allein so sehr hiemit dem Menschen, gegenüber dem Geschick, seine Freiheit gewahrt scheint, so sehr erscheint er hinwiederum just in den Augenblicken der sein Selbst am meisten befriedigenden Thätigkeit, im gesteigertsten Genusse des eigenen Willens als ein Spiel des Geschicks und der Ironie desselben verfallen, ohne daſs er sich der Liebe und Gerechtigkeit eines hohen und weisen Willens getrösten könnte, der dem Menschen statt des Begehrten das ihm Gemäſse giebt. Diese Ironie des Geschicks zieht sich durch die ganze Handlung der Ilias durch. Immer wenn einer der Hauptträger derselben Etwas sein Ich Befriedigendes errungen hat, findet er gerade darin ein tieferes, ja vernichtendes Leid, bis endlich der Hauptheld den eigenen Willen sich brechen

lässt, und Hektor's Leichnam herausgiebt, so dafs die Handlung ein abschliefsendes Ziel findet. Diese Ironie der Gottheit, welche die Helden mit dem, was sie ihnen gewährt, gerade straft und verdirbt, diese ist das innerlichste Band der Einheit des untheilbaren, unauflöslichen Gedichtes. Deren ist sich der Dichter auch vollkommen bewufst, wie man aus Zeus' schicksalverkündender Rede sieht, mit welcher er Il. *o*, 49 — 77 Here'n bedeutet. Indem Agamemnon seinem Herrschertrotze gegen Achilleus Genüge gethan, zieht er sich damit in Folge von des letzteren *μῆνις* *) jenes grofse, durch alle Listen Athene's und Here's nicht abzuwendende Unheil zu; ib. 72: *τόπριν δ' οὔτ' ἄρ' ἐγὼ παύω χόλον, οὔτε τιν' ἄλλον ἀθανάτων Δαναοῖσιν ἀμυνέμεν ἐνθάδ' ἐάσω, πρίν γε τὸ Πηλείδαο τελευτηθῆναι ἐέλδωρ, ὥς οἱ ὑπέστην πρῶτον, ἐμῷ δ' ἐπένευσα κάρητι.* Dies Verlangen des Peliden ist aber wesentlich in dem Augenblick erfüllt, in welchem die Schiffe das feindliche Feuer ergreift; *τὸ γὰρ μένε μητίετα Ζεὺς νηὸς καιομένης σέλας ὀφθαλμοῖσιν ἰδέσθαι. Ἐκ γὰρ δὴ τοῦ ἔμελλε παλίωξιν παρὰ νηῶν θησέμεναι Τρώων, Δαναοῖσι δὲ κῦδος ὀρέξαι* (Il. *o*, 599 ff.). Aber gerade die volle Befriedigung dieses Verlangens ist es, in Folge deren Achilleus den liebsten Freund in den Tod sendet. Noch vor dem entscheidenden Augenblick erfleht sich dieser die Absendung selbst; Il. *π*, 46: *ὥς φάτο λισσόμενος, μέγα νήπιος· ἦ γὰρ ἔμελλεν οἷ αὐτῷ θάνατόν τε κακὸν καὶ Κῆρα λιτέσθαι.* Als derselbe gekommen ist, da treibt ihn Achilleus selber fort in die Schlacht; ib. 124: *ὥς τὴν μὲν πρύμνην πῦρ ἄμφεπεν· αὐτὰρ Ἀχιλλεὺς μηρὼ πληξάμενος Πατροκλῆα προσέειπεν· Ὄρσεο, Διογενὲς Πατρόκλεις, ἱπποκέλευθε. Λεύσσω δὴ παρὰ νηυσὶ πυρὸς δηΐοιο ἰωήν· μὴ δὴ νῆας ἕλωσι καὶ οὐκέτι φυκτὰ πέλωνται.* In der Trunkenheit des Sieges vergisst Patroklos, dafs ihm Achilleus nur

*) Vgl. Il. *α*, 212 ff.; 240 ff.

den Feind von den Schiffen zu treiben, den Sieg aber nicht zu verfolgen geboten hat; ib. 684: *Πάτροκλος δ' ἵπποισι καὶ Αὐτομέδοντι κελεύσας Τρῶας καὶ Λυκίους μετεκίαθε καὶ μέγ' ἀάσθη· νήπιος· εἰ δὲ ἔπος Πηληϊάδαο φύλαξεν, ἦ τ' ἂν ὑπέκφυγε Κῆρα κακὴν μέλανος θανάτοιο· ἀλλ' αἰεί τε Διὸς κρείσσων νόος ἠέπερ ἀνδρῶν, ὅς οἱ καὶ τότε θυμὸν ἐνὶ στήθεσσιν ἀνῆκεν.* Indem er seines Heldenmuthes genieſst, da fällt ihn Hektor und prangt alsbald selbst in der Waffenrüstung Achill's. Dies ist der Gipfelpunkt von seiner Herrlichkeit; gerade sie fordert aber den Rächer heraus. Darum heiſst es Il. ρ, 198 ff.:

Τὸν δ' ὡς οὖν ἀπάνευθεν ἴδεν νεφεληγερέτα Ζεὺς
τεύχεσι Πηλείδαο κορυσσόμενον θείοιο,
κινήσας ῥα κάρη, προτὶ ὃν μυθήσατο θυμόν·
Ἆ δειλ', οὐδέ τί τοι θάνατος καταθύμιός ἐστιν,
ὃς δή τοι σχεδόν ἐστι· σὺ δ' ἄμβροτα τεύχεα δύνεις
ἀνδρὸς ἀριστῆος, τόντε τρομέουσι καὶ ἄλλοι.
Τοῦ δὴ ἑταῖρον ἔπεφνες ἐνηέα τε κρατερόν τε·
τεύχεα δ' οὐ κατὰ κόσμον ἀπὸ κρατός τε καὶ ὤμων
εἵλευ· ἀτάρ τοι νῦν γε μέγα κράτος ἐγγυαλίξω,
τῶν ποινὴν, ὅ τοι οὔτι μάχης ἐκ νοστήσαντι
δέξεται Ἀνδρομάχη κλυτὰ τεύχεα Πηλείωνος.

Was Zeus hier ausspricht, geschieht. Vergebens mahnt Polydamas, der Wuth des grimmigsten Feindes nicht zu stehn. *Οὔ μιν ἔγωγε φεύξομαι ἐκ πολέμοιο δυςηχέος,* ruft Il. σ, 306 der Troerheld, *ἀλλὰ μάλ' ἄντην στήσομαι, ἤ κε φέρῃσι μέγα κράτος, ἦ κε φεροίμην. Ξυνὸς Ἐνυάλιος καί τε κτανέοντα κατέκτα.* So ruft er und jubelnd stimmen die Troer bei. Da fährt der Dichter abermal fort mit *νήπιοι· ἐκ γάρ σφεων φρένας εἵλετο Παλλὰς Ἀθήνη. Ἕκτορι μὲν γὰρ ἐπῄνησαν, κακὰ μητιόωντι· Πουλυδάμαντι δ' ἄρ' οὔτις, ὃς ἐσθλὴν φράζετο βουλήν.* So folgt denn der höchsten Siegesfreude, hervorgerufen durch sie, der Tod des Helden unter des rächenden Peliden Hand. Der Schluſs der epischen Handlung erfolgt,

als der Pelide durch Gehorsam gegen den göttlichen Willen die Rache zu provociren aufhört. Was also der Dichter zu den höchsten künstlerischen Motiven benützt, das ist des Menschen Unfreiheit und Gebundenheit in den Augenblicken, in welchen er den Triumph der eigenen Kraft, des eigenen Willens zu feiern wähnt. Denn bei Patroklos, bei Hektor bemerkt der Dichter ausdrücklich, dafs nicht eigentlich sie selber einen freien, dem eigenen Willen entstammenden Vorsatz gefasst, sondern dafs den Patroklos Zeus, Hektor'n und die Troer Athene zum Verderben bethört. Hieher gehören noch folgende Stellen, welche jedoch in den Gang der epischen Handlung nicht eingreifen: Il. ε, 62: *Μηριόνης δὲ Φέρεκλον ἐνήρατο — ὃς καὶ Ἀλεξάνδρῳ τεκτήνατο νῆας ἐΐσας ἀρχεκάκους, αἳ πᾶσι κακὸν Τρώεσσι γένοντο οἷ τ᾽ αὐτῷ, ἐπεὶ οὔτι θεῶν ἐκ θέσφατα ᾔδη.* Ferner Il. ϱ, 495—497, wo Hektor und Aeneas dem Automedon entgegen gehn: *μάλα δέ σφισιν ἔλπετο θυμὸς αὐτώ τε* (den Automedon und Alkimedon) *κτενέειν ἐλάαν τ᾽ ἐριαύχενας ἵππους· νήπιοι, οὐδ᾽ ἄρ᾽ ἔμελλον ἀναιμωτί γε νέεσθαι αὖτις ἀπ᾽ Αὐτομέδοντος.* Ibid. 234: *οἳ δ᾽ ἰθὺς Δαναῶν βρίσαντες ἔβησαν* (die Troer) *δούρατ᾽ ἀνασχόμενοι· μάλα δέ σφισιν ἔλπετο θυμὸς νεκρὸν* (Patroklos) *ὑπ᾽ Αἴαντος ἐρύειν Τελαμωνιάδαο· νήπιοι· ἣ τε πολέσσιν ἐπ᾽ αὐτῷ θυμὸν ἀπηύρα.*

5. So erweist sich denn das menschliche Leben schon in seiner Beschränktheit und Gebundenheit als ein unglückliches. Denn der homerischen Weltanschauung fehlt gerade das, was diesen negativen Potenzen ihre Glück und Frieden störende Macht nimmt: die vertrauensvolle Hingebung des eigenen Willens an den göttlichen, die Zuversicht auf den heiligen und allweisen Gott. Denn wir haben oben gesehn, wie die Versuche des Menschen, sich seinem Bedürfniss gemäfs zu solchem Glauben zu erheben, gerade an der Natur der Gottheit scheitern, an welcher er sich halten will. Um so weniger ist

der Mensch gewaffnet gegen alles positive Leid, um so verwundender trifft ihn der Schmerz. Dies um so mehr, als der homerische Mensch die der Offenheit und Natürlichkeit seines Wesens entsprechende Kraft der Empfindung niemals an den künstlichen Schmerz der Empfindelei vergeudet. Wie wenig er eine krankhafte Gereiztheit des Gefühles kennt, geht schon aus Aeufserungen hervor, wie die von Eurykleia, welche zu Penelope vom Freiermord in den Worten spricht (Od. ψ, 45): *εὗρον ἔπειτ' Ὀδυσῆα μετὰ κταμένοισι νέκυσσιν ἑσταόθ'· οἳ δέ μιν ἀμφὶ κραταίπεδον οὖδας ἔχοντες κείατ' ἐπ' ἀλλήλοισιν· ἰδοῦσά κε θυμὸν ἰάνθης.* Denn hiemit wird Penelope'n zugetraut, dafs der Schauder des Anblicks in ihr das natürliche Gefühl der Rachefreude nicht überwältigen würde. Insbesondere wird es bei den Abschieden klar, bei welchen sich der Dichter niemals zur Analyse der Gefühle verführen lässt, so gut er auch die *μῦθοι ἀγανοὶ* kennt, mit denen der Wirth den Gast entlassen soll (Od. *ο*, 53). Der Briseis Scheiden von Achilleus schildert er Il. *α*, 348 blos mit den Worten: *ἡ δ' ἀέκουσ' ἅμα τοῖσι γυνὴ κίεν* *). Niemals hat ein Dichter ein zarteres Verhältniss ersonnen, als das des Ithakerhelden zu Nausikaa. Beim Abschiede sagt sie nichts weiter, als: *χαῖρε ξεῖν'· ἵνα καί ποτ' ἐὼν ἐν πατρίδι γαίῃ μνήσῃ ἐμεῖ', ὅτι μοι πρώτῃ ζωάγρι' ὀφέλλεις.* Er wünscht in der Antwort nur glücklich heimzukommen, um ihr in Ithaka stets einer Göttin Ehre zu weihn; denn sie habe sein Leben gerettet. Dann heifst es sogleich: *ἦ ῥα καὶ ἐς θρόνον ἷζε παρ' Ἀλκίνοον βασιλῆα. Οἱ δ' ἤδη μοίρας τ' ἔνεμον κερόωντό τε οἶνον* (Od. *θ*, 460—470). Man sieht die homerischen Menschen verstehn sich auf das moderne Zur-Schau-tragen der Gefühle nicht.

*) Wie lässt Ovidius die Briseis sich gebehrden! Heroid. III, 15: at lacrimas sine fine dedi rupique capillos; infelix iterum sum mihi visa capi.

Vergl. Odysseus' Abschied von Circe Od. μ, 143, von Arete ν, 59 ff.; Telemach's von Helene Od. ο, 182.

6. Ferner erhellt die Freiheit des homerischen Menschen von Empfindelei aus der Naivetät, mit der er seine Unlust an lange währendem Jammer bekennt. Menelaos, dem die Sehnsucht nach dem abwesenden Odysseus Schlaf und Speise vergällt, sagt Od. δ, 102: *ἄλλοτε μέν τε γόῳ φρένα τέρπομαι, ἄλλοτε δ' αὖτε παύομαι· αἰψηρὸς δὲ κόρος κρυεροῖο γόοιο·* und Nestor's Sohn Peisistratos, dem der Uebrigen Thränen um Odysseus das Andenken an den vor Troja gefallenen Bruder Antilochos erneuen, unterbricht die Rührung, so sehr er deren Berechtigung, wie die von den Göttern geschenkte schmerzstillende Kraft der Thränen anerkennt, mit den charakteristischen Worten, der Atride möge, verständig, wie er sey, dem Weinen ein Ziel setzen; *οὐ γὰρ ἔγωγε τέρπομ' ὀδυρόμενος μεταδόρπιος· ἀλλὰ καὶ Ἠὼς ἔσσεται ἠριγένεια* (ib. 190 ff.). Vgl. Od. δ, 548; σ, 174; τ, 120. Hieher gehört auch, dafs der homerische Mensch trotz seiner Schmerzgefühle der Speise gedenkt und der Natürlichkeit ihr volles Recht werden lässt. Il. ω, 599: *υἱὸς μὲν δή τοι λέλυται, γέρον, ὡς ἐκέλευες, κεῖται δ' ἐν λεχέεσσ'· ἅμα δ' ἠοῖ φαινομένηφιν ὄψεαι αὐτὸς ἄγων· νῦν δὲ μνησώμεθα δόρπου. Καὶ γάρ τ' ἠΰκομος Νιόβη ἐμνήσατο σίτου, τῇ περ δώδεκα παῖδες ἐνὶ μεγάροισιν ὄλοντο·* v. 613: *ἡ δ' ἄρα σίτου μνήσατ', ἐπεὶ κάμε δακρυχέουσα.*

7. Je freier also der Mensch von einem schwächlichen, unwahren Gefühlsleben ist, um so stärker macht sich der ungekünstelte, so zu sagen der gesunde Schmerz geltend. Seine Aeufserungen sind heftig. Menelaos berichtet von sich, nachdem er von Proteus Agamemnon's Geschick erfahren, Od. δ, 538: *ὣς ἔφατ'· αὐτὰρ ἔμοιγε κατεκλάσθη φίλον ἦτορ· κλαῖον δ' ἐν ψαμάθοισι καθήμενος· οὐδέ νύ μοι κῆρ ἤθελ' ἔτι ζώειν καὶ ὁρᾶν φάος ἠελίοιο. Αὐτὰρ ἐπεὶ κλαίων τε κυλινδόμενός τ' ἐκορέσθην, δὴ τότε* etc..

So heifst es Il. ω, 163 ff. von Priamos: *ἀμφὶ δὲ πολλὴ κόπρος ἔην κεφαλῇ τε καὶ αὐχένι τοῖο γέροντος, τήν ῥα κυλινδόμενος καταμήσατο χερσὶν ἑῇσιν.* Diesem Benehmen entspricht mit feiner Nüancirung, was Od. δ, 716 ff. Penelope thut, als sie durch Medon des Sohnes Abreise und die verruchten Mordanschläge der Freier erfahren: *τὴν δ᾽ ἄχος ἀμφεχύθη θυμοφθόρον, οὐδ᾽ ἄρ᾽ ἔτ᾽ ἔτλη δίφρῳ ἐφέζεσθαι, πολλῶν κατὰ οἶκον ἐόντων· ἀλλ᾽ ἄρ᾽ ἐπ᾽ οὐδοῦ ἷζε πολυκμήτου θαλάμοιο, οἴκτρ᾽ ὀλοφυρομένη·* etc.. Vergl., was Il. σ, 26 ff. von Achilleus steht: *αὐτὸς δ᾽ ἐν κονίῃσι μέγας μεγαλωστὶ τανυσθεὶς κεῖτο, φίλῃσι δὲ χερσὶ κόμην ᾔσχυνε δαΐζων.* Aber so heftig als nach aufsen, so tief geht die Empfindung nach innen. Und zwar weifs der Dichter von dem schneidendsten Weh, das eine Menschenbrust zu durchbohren vermag; die heitere Aufsenseite des Lebens hat ihm mit nichten die Abgründe des Elends verborgen, in welche der Mensch versenkt werden kann. Aus der Ilias erinnern wir nur an Andromache's Klage, an ihre herzzerreifsenden Ahnungen von des verwaisten Knaben künftigem Loos (Il. χ, 477—514; die Stelle leidet keinen Auszug); ferner an Priamos' Schmerz Il. ω, 505: *ἔτλην δ᾽, οἷ᾽ οὔπω τις ἐπιχθόνιος βροτὸς ἄλλος, ἀνδρὸς παιδοφόνοιο ποτὶ στόμα χεῖρ᾽ ὀρέγεσθαι·* so dafs ib. 518 Achilleus selbst sagt: *ἆ δειλ᾽, ἦ δὴ πολλὰ κάκ᾽ ἄνσχεο σὸν κατὰ θυμόν. Πῶς ἔτλης ἐπὶ νῆας Ἀχαιῶν ἐλθέμεν οἶος ἀνδρὸς ἐς ὀφθαλμούς, ὅς τοι πολέας τε καὶ ἐσθλοὺς υἱέας ἐξενάριξα· σιδήρειον νύ τοι ἦτορ.* Die Odyssee bietet uns eine ganze Reihe von Gemälden nicht nur entsetzlicher Noth und Gefahr, sondern auch des herbsten, qualvollsten Leids. Man gedenke des Helden, wie er die Gefährten von der Scylla verschlingen sieht; Od. μ, 248: *ἤδη τῶν ἐνόησα πόδας καὶ χεῖρας ὕπερθεν ὑψόσ᾽ ἀειρομένων· ἐμὲ δὲ φθέγγοντο καλεῦντες ἐξονομακλήδην, τότε γ᾽ ὕστατον, ἀχνύμενοι κῆρ·* wie der Fisch zappelt an der Angelruthe, *ὣς οἵγ᾽ ἀσπαίροντες ἀείροντο προτὶ πέτρας· αὐτοῦ δ᾽ εἰνὶ θύ-*

θύρῃσι κατήσθιε κεκλήγοντας, χεῖρας ἐμοὶ ὀρέγοντας ἐν αἰνῇ δηϊοτῆτι. Οἴκτιστον δὴ κεῖνο ἐμοῖς ἴδον ὀφθαλμοῖσιν πάντων, ὅσσ᾽ ἐμόγησα, πόρους ἁλὸς ἐξερεείνων· wie er fern im Meere, von der Göttin zurückgehalten, auf der Insel Ogygia weilt; Od. ε, 151: τὸν δ᾽ ἄρ᾽ ἐπ᾽ ἀκτῆς εὗρε καθήμενον· οὐδέ ποτ᾽ ὄσσε δακρυόφιν τέρσοντο· κατείβετο δὲ γλυκὺς αἰὼν νόστον ὀδυρομένῳ, ἐπεὶ οὐκέτι ἥνδανε Νύμφη· wie er in den Contrast seines Ruhmes und seiner Lage durch das Lied des Sängers eingeführt wird in Alkinoos' Saal (Od. θ, 499 ff.), wo sein Schmerz mit dem eines Weibes verglichen wird, welche den für Vaterland und Kinder zum Tode getroffenen Gemahl in ihren Armen hält und alsbald selber vom Feind' unter rohen Mifshandlungen in die Gefangenschaft fortgeschleppt wird: τῆς δ᾽ ἐλεεινοτάτῳ ἄχεϊ φθινύθουσι παρειαί· wie er sich Od. ρ, 304 heimlich die Thräne aus den Augen wischt, als er sich erkannt sieht vom treuen Hunde, der, in Elend und Alter verkommen, nur mit Schweifwedeln grüfst, hinzukriechen zu dem Herrn aber nicht mehr vermag. In demselben Buche schildert er v. 470 ff. das Elend des Bettlers, der sich mufs mifshandeln lassen um den Hunger zu stillen: οὐ μὰν οὔτ᾽ ἄχος ἐστὶ μετὰ φρεσὶν οὔτε τι πένθος, ὁππότ᾽ ἀνὴρ περὶ οἷσι μαχειόμενος κτεάτεσσιν βλήεται, ἢ περὶ βουσὶν ἢ ἀργεννῇς ὀΐεσσιν· αὐτὰρ ἔμ᾽ Ἀντίνοος βάλε γαστέρος εἵνεκα λυγρῆς, οὐλομένης, ἣ πολλὰ κάκ᾽ ἀνθρώποισι δίδωσιν. Wir gedenken noch des Kummers der Penelope, der den einfachsten, aber sprechendsten Ausdruck gefunden hat in Od. τ, 136: ἀλλ᾽ Ὀδυσῆ ποθέουσα φίλον κατατήκομαι ἦτορ, endlich Antikleia's, der Mutter des Helden, die dem Sohn' in Worten, die an seelenvoller Innigkeit ihres Gleichen nicht haben, im Hause des Hades sagt, dafs sie sich um ihn zu Tode gegrämt; Od. λ, 202: ἀλλά με σός τε πόθος, σά τε μήδεα, φαίδιμ᾽ Ὀδυσσεῦ, σή τ᾽ ἀγανοφροσύνη μελιηδέα θυμὸν ἀπηύρα. Vgl. Od. ο, 358: ἣ δ᾽ ἄχεϊ οὗ παιδὸς ἀπέφθιτο κυδαλίμοιο λευγαλέῳ θανάτῳ·

ὡς μὴ θάνοι, ὅςτις ἔμοιγε ἐνθάδε ναιετάων φίλος εἴη καὶ φίλα ἔρδοι.

8. Wie stark diese Aeufserungen zu nehmen sind, wird durch die Erwägung deutlich, dafs der Dichter dem Menschen ein im Dulden starkes Gemüth zuschreibt, sowohl im Allgemeinen, als einzelnen vielgeprüften Duldern im Besonderen. Vgl. Il. ω, 49: *τλητὸν γὰρ Μοῖραι θυμὸν θέσαν ἀνθρώποισιν.* Od. ρ, 284: *τολμήεις μοι θυμὸς, ἐπεὶ κακὰ πολλὰ πέπονθα·* Od. ε, 222: *τλήσομαι, ἐν στήθεσσιν ἔχων ταλαπενθέα θυμόν·* υ, 18: *τέτλαθι δὴ, κραδίη· καὶ κύντερον ἄλλο ποτ᾽ ἔτλης.* Und dafs der homerische Mensch eine unendliche Kraft grofsartiger Selbstverleugnung besitzt, dafür giebt uns der Dichter eine Reihe der schlagendsten Belege. Wir gedenken an Priamos' Gang zu dem Feinde, der ihm den Sohn erschlagen, besonders der oben angeführten Stelle Il. ω, 505 ff., 518 ff.; ferner des Königs, der mit Stab' und Ranzen im Bettlergewand in seine Stadt (Od. ρ, 201) und in sein Haus tritt (ib. 336), der den Fufstritt des schnöden Geishirten Melanthios duldet (ib. 233), der sich in seinem Hause vom frechen Eindringling mifshandeln lässt (ib. 462 coll. π, 274 ff.), den der elende Bettler Iros aus seinem Palaste wegzujagen droht (Od. σ, 8), der Beschimpfungen von seinen nichtswürdigen Mägden erträgt (σ, 321; τ, 66; vergl. υ, 9 ff.). Obgleich ihm vor Ingrimm über die bösen Thaten das Herz im Busen bellt, schilt er es doch zur Ruhe (ib. 16 ff.), so dafs der Dichter von ihm sagen kann v. 23: *τῷ δὲ μάλ᾽ ἐν πείσῃ κραδίη μένε τετληυῖα νωλεμέως.*

9. Es ist also nicht Schwäche, wenn tiefe Klage laut wird über das Elend des **Einzelnen** wie des **Geschlechtes**. Defshalb ergreift uns das menschliche Leid um so mehr, wenn wir gerade die glanz- und ehrenreichste Heldengestalt der Trauer am meisten verfallen sehn. Die göttliche Mutter spricht Il.

α, 417 zum Sohne: *νῦν δ' ἅμα τ' ὠκύμορος καὶ ὀϊζυρὸς περὶ πάντων ἔπλεο· τῷ σε κακῇ αἴσῃ τέκον ἐν μεγάροισι.* Auch Il. σ, 59 f. beklagt sie, die *δυςαριστοτόκεια*, des Helden frühzeitiges Geschick; aber auch so lang er lebt — *ὄφρα δέ μοι ζώει καὶ ὁρᾷ φάος Ἠελίοιο, ἄχνυται, οὐδέ τί οἱ δύναμαι χραισμῆσαι ἰοῦσα.* Vgl. ib. 442. Menelaos lebt in Glanz und Herrlichkeit; aber während er auf seinen Fahrten reiches Gut einsammelte, hat ihm ein Anderer den Bruder erschlagen, so dafs er ohne Freude über seinen Reichthum gebietet (*ὣς οὔτι χαίρων τοῖςδε κτεάτεσσιν ἀνάσσω*, Od. δ, 93). Ist ja doch der Helden Beruf überhaupt ein mühseliger voll Arbeit und Noth, der Helden, *οἷσιν ἄρα Ζεὺς ἐκ νεότητος ἔδωκε καὶ ἐς γῆρας τολυπεύειν ἀργαλέους πολέμους, ὄφρα φθιόμεσθα ἕκαστος.* Wie das Herakles erfahren, spricht er Od. λ, 617 ff. gegen Odysseus aus. — Das Geschlecht aber ist ein Raub der Hinfälligkeit und Vergänglichkeit: *ἄνθρωποι μινυνθάδιοι τελέθουσι* Od. τ, 328. Kaum verlohnt sich's der Mühe, den Einzelnen nach Namen und Herkunft zu fragen. Den Blättern der Bäume sind sie gleich, welche der Frühling erzeugt, der Herbstwind aber auf den Boden streut (Il. ζ, 145 ff.). Daher sie es gar nicht werth sind, dafs sich Götter ihretwegen befehden. *Ἐννοσίγαι*, spricht Il. φ, 462 Apollon, *οὐκ ἄν με σαόφρονα μυθήσαιο, εἰ δὴ σοίγε βροτῶν ἕνεκα πτολεμίζω, δειλῶν, οἳ φύλλοισιν ἐοικότες ἄλλοτε μέν τε ζαφλεγέες τελέθουσιν, ἀρούρης καρπὸν ἔδοντες, ἄλλοτε δὲ φθινύθουσιν ἀκήριοι* (vgl. ib. 380). Here sagt Il. θ, 427: *ὢ πόποι, αἰγιόχοιο Διὸς τέκος, οὐκέτ' ἔγωγε νῶϊ ἐῶ Διὸς ἄντα βροτῶν ἕνεκα πτολεμίζειν. Τῶν ἄλλος μὲν ἀποφθίσθω, ἄλλος δὲ βιώτω, ὅς κε τύχῃ.* Zeus bedauert sogar Achilleus' unsterbliche Rosse, dafs sie Theil nehmen müssen am Elend der unglückseligen Sterblichen; *οὐ μὲν γάρ τί πού ἐστιν ὀϊζυρώτερον ἀνδρὸς πάντων, ὅσσα τε γαῖαν ἔπι πνείει τε καὶ ἕρπει* (Il. ρ, 445. 446). Und solches Elend haben die Göt-

ter selbst über sie verhängt: *ὡς γὰρ ἐπεκλώσαντο θεοὶ δειλοῖσι βροτοῖσιν ζώειν ἀχνυμένοις· αὐτοὶ δέ τ' ἀκηδέες εἰσίν* (Il. ω, 525. 526). Es giebt ihrer, welche das Leid sogar in den Träumen verfolgt: *αὐτὰρ ἐμοὶ καὶ ὀνείρατ' ἐπέσσευεν κακὰ δαίμων* (Od. υ, 97), wenn es ihnen nicht die Gabe des süſsen Schlafes ganz und gar raubt (Od. τ, 515 ff.); die Herrlichkeit und Gröſse der zeitlichen Stellung überhebt sie desselben ohnehin nicht: *ἀλλὰ θεοὶ δυόωσι πολυπλάγκτους ἀνθρώπους, ὁππότε καὶ βασιλεῦσιν ἐπικλώσονται ὀϊζύν* (υ, 195. 196). Darum glaubt sich auch der treue Philoitios, der diese Worte spricht, als er selbst in seinem zum Bettler verunstalteten Herrn königliches Wesen erkennt, er glaubt sich berechtigt zu hadern mit Zeus, indem er ausruft: *Ζεῦ πάτερ, οὔτις σεῖο θεῶν ὀλοώτερος ἄλλος. Οὐκ ἐλεαίρεις ἄνδρας, ἐπὴν δὴ γείνεαι αὐτὸς, μισγέμεναι κακότητι καὶ ἄλγεσι λευγαλέοισιν.*

10. Es hat aber das Elend des Menschen auch noch einen Stachel; denn es ist Folge des göttlichen Zorns; der Unglückliche ist den Göttern verhasst, mit ihrem Fluche beladen, somit unheilig und unrein und Jedermann flieht die Gemeinschaft mit ihm. Vom unglücklichen Bellerophon heiſst es Il. ζ, 200: *ἀλλ' ὅτε δὴ καὶ κεῖνος ἀπήχθετο πᾶσι θεοῖσιν, ἤτοι ὁ κὰπ πεδίον τὸ Ἀλήϊον οἶος ἀλᾶτο, ὃν θυμὸν κατέδων, πάτον ἀνθρώπων ἀλεείνων.* Odysseus' Unglück ist nach Eumaios' Vorstellung das Zeichen, daſs er allen Göttern verhasst ist; Od. ξ, 365: *ἐγὼ δ' εὖ οἶδα καὶ αὐτὸς νόστον ἐμοῖο ἄνακτος, ὅτ' ἤχθετο πᾶσι θεοῖσιν πάγχυ μάλ', ὅττι μιν οὔτι μετὰ Τρώεσσι δάμασσαν ἠὲ φίλων ἐν χερσὶν, ἐπεὶ πόλεμον τολύπευσεν· — νῦν δέ μιν ἀκλειῶς Ἅρπυιαι ἀνηρείψαντο.* Dasselbe vernehmen wir in Bezug auf das Geschlecht des Priamos und der Atriden; Il. υ, 306: *ἤδη γὰρ Πριάμου γενεὴν ἤχθηρε Κρονίων·* Od. λ, 436: *ὢ πόποι, ἦ μάλα δὴ γόνον Ἀτρέος εὐρύοπα Ζεὺς ἐκπάγλως ἤχθηρε γυναικείας διὰ βουλὰς ἐξ ἀρχῆς.* Wie

sieht Aiolos das Unglück des nach Aiolia zurückverschlagenen Odysseus an? Das Leid des Helden bewegt ihn nicht; ἔῤῥ' ἐκ νήσου θᾶσσον, ruft er Od. κ, 72, ἐλέγχιστε ζωόντων. Οὐ γάρ μοι θέμις ἐστὶ κομιζέμεν οὐδ' ἀποπέμπειν ἄνδρα τὸν, ὅς κε θεοῖσιν ἀπέχθηται μακάρεσσιν. Ἔῤῥ', ἐπεὶ ἀθανάτοισιν ἀπεχθόμενος τόδ' ἱκάνεις. Hier greift nun das Endresultat des vorigen Abschnitts, dafs das Leben des Menschen ein Leben ohne Gewifsheit der Versöhnung sey, in seiner ganzen Trostlosigkeit ein. Der Unglückliche hat die Götter zu Feinden, und was er auch thun mag, sie zu versöhnen, er weifs nicht, ob es angenommen wird; es giebt keine Zuversicht auf endliche Gnade für ihn.

11. Noch mehr. Das Lied, was Goethe dem Harfner in den Mund legt: „Ihr lasst den Armen schuldig werden; dann überlasst ihr ihn der Pein; denn alle Schuld rächt sich auf Erden" ist der klarste und tiefste Ausdruck der schliefslichen Verzweiflung, zu welcher der homerische Mensch gelangen mufs, wenn er das verführende, satanische Element in der Gottheit (VI §. 2 ff.) mit jener wenigstens möglichen Erbarmungslosigkeit derselben combinirt. Hier fühlt er in seinem Unglück nicht blos den Zorn der Gottheit, er mufs sich auch gestehen, dafs er ihn verdient hat, verdient aber eben durch Mitwirkung derjenigen, die, früher die Verführer, nunmehr erbarmungslose Zuschauer seines Elends sind. Wenigstens angedeutet findet sich ein solcher Zustand in der Angabe vom Geschicke des Oidipus Od. λ, 271 ff.. Die Götter lassen die Frevel kraft ihrer Rathschlüsse geschehen (ἀλλ' ὁ μὲν ἐν Θήβῃ πολυηράτῳ ἄλγεα πάσχων, Καδμείων ἤνασσε, θεῶν ὀλοὰς διὰ βουλάς, wo schon die Wolfische, freilich ungriechische Satzzeichnung andeutet, wie das θεῶν ὀλ. διὰ βουλὰς zu beziehen ist), machen dieselben den Menschen bekannt, Jokaste erhängt sich, und Oidipus bleibt unter der Last des Mutterfluches allein zurück; τῷ δ' ἄλγεα

κάλλιπ' ὀπίσσω πολλὰ μάλ', ὅσσα τε μητρὸς Ἐρινύες ἐκτελέουσιν.

12. Diese Ansichten vom Leben liegen dem mit Signifikanz, wie alle homerischen Epitheta, und a potiori gewähltem Beiworte δειλοὶ zu Grunde, mit welchem der Dichter die Menschen im Contraste mit den *μάκαρες θεοὶ*, denen sich die *μάκαρες Φαίακες* anschliefsen, zu benennen pflegt. Den *δειλοῖς βροτοῖς* entsprechen genau die *βροτοὶ καμόντες* oder, substantivirt wie Il. ψ, 72, die *καμόντες*, welches weder die Menschen bedeutet, welche ausgelitten, ausgerungen haben und nun im Tode ruhen (Passow), noch die Todten euphemistisch blos als die Müden oder Entkräfteten bezeichnet (Buttmann Lexil. II. p. 237 ff.), sondern ganz einfach zu nehmen ist für die, welche gelitten haben, für die functi (nicht defuncti) laboribus des Horatius. Die welche des Lebens Mühsal getragen haben, ohne dafs damit gesagt wäre, dafs sie jetzt selig sind, diese sind die Todten. Es wird mit dem Worte die Beschaffenheit des vergangenen diesseitigen Lebens bezeichnet, ohne dafs es charakteristisch wäre für den Zustand des jenseitigen. Der Gebrauch des Participiums des Aoristes kann kein anderer seyn, als z. B. in *θάνατος γὰρ γίγνεται διάλυσις καμόντος σώματος* (Hermos ap. Stob. 120 p. 603 Gesn.).

13. Vergebens fragen wir bei solchen Lebensansichten nach einem wirklichen und wesentlichen Trost. Der Haupttrost, der auf der Ergebung in den Willen eines gnädigen und weisen Gottes beruhen müfste, ist von vorne herein abgeschnitten. Also bleibt nur Resignation übrig, welche, wie wir gesehen haben, auf dem Glauben an die *Μοῖρα* beruht. Vgl. Il. ζ, 486 ff.; Od. κ, 174 ff.. Was sonst von Tröstungen erwähnt wird, ist den Palliativmitteln vergleichbar, welche momentane Beruhigung schaffen, ohne den Kern und Grund des Leidens umzugestalten. Erwähnt kann werden, dafs Erlegung des Feindes

Aeltern über den Tod des von jenem erschlagenen Sohnes (Il. ϱ, 38), dafs die Gattin der letzte Händedruck, das letzte Wort des sterbenden Gatten (Il. ω, 743), dafs in neuen Gefahren die Erinnerung an überstandene frühere (Od. μ, 208 ff.), oder endlich dafs die Gemeinschaftlichkeit und Allgemeinheit des Unglücks trösten soll (Od. α, 354 coll. Il. σ, 117).

So hätte sich's denn unwidersprechlich herausgestellt, dafs der Glanz und die Lust des äufseren Lebens das Innere der homerischen Lebensansicht keineswegs durchdrungen hat. Der alte Fluch ruht auch auf der herrlichen Jugendlichkeit der Heroenwelt, und weifs sich in den Tiefen der Menschenbrust geltend zu machen *). Wir haben weiter gesehn, wie geringfügig der Trost ist, der dem Menschen hienieden zu Theil werden kann. Aber ohne Aussicht auf Ruhe kann sich das Menschenherz nicht begütigen; eine völlige, unbedingte Resignation giebt es nicht, und Trostlosigkeit ist kein Standpunkt, auf welchem der Mensch zu verharren vermöchte. Er hofft also wenigstens auf Ruhe nach dem Tode; mit dem Aufhören des Lebens glaubt er auch seinem Leiden ein Ziel gesetzt. In der Hoffnung auf den Tod tröstet er sich der Gewifsheit einer alles Leid wenigstens negativ überwindenden Macht, und so kommt es denn, dafs sich Unglückliche bei dem Dichter nicht selten den Tod wünschen, dafs sich in Manchen sogar der Gedanke des Selbstmordes regt.

14. Denn freilich das absolut höchste der Güter ist das Leben nicht. Der Mensch hat wesenhafte Interessen, wirkliche oder vermeintliche, denen er

*) Vgl. de Lasaulx de mortis dominatu in veteres commentatio theologico-philosophica. Monaci apud Cottam. 1835. Jedoch übersieht diese Schrift die substantiellen, auf wirklicher Ahnung des Göttlichen beruhenden Seiten des antiken Lebens ganz; vgl. oben Abschnitt V.

es willig opfert. Solche sind der Tod für das Vaterland, für Weib und Kinder; Il. ο, 494—499: *ὃς δέ κεν ὑμέων βλήμενος ἠὲ τυπεὶς θάνατον καὶ πότμον ἐπίσπῃ, τεθνάτω· οὔ οἱ ἀεικὲς ἀμυνομένῳ περὶ πάτρης τεθνάμεν· ἀλλ' ἄλοχός τε σόη καὶ παῖδες ὀπίσσω, καὶ οἶκος καὶ κλῆρος ἀκήρατος, εἴ κεν Ἀχαιοὶ οἴχωνται σὺν νηυσὶ φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν·* ν, 426: *ἵετο δ' αἰεὶ* (*Ἰδομενεύς*) *ἠέ τινα Τρώων ἐρεβεννῇ νυκτὶ καλύψαι, ἢ αὐτὸς δουπῆσαι ἀμύνων λοιγὸν Ἀχαιοῖς.* Für Priamos ist ein solches Interesse das Wiedersehn der Leiche des Sohns Il. ω, 226, für Achilleus die Befriedigung der Rache Il. σ, 115. Ehe Hektor einen Schlechteren sagen hört, dafs er im eitlen Vertrauen auf seine Kraft das Volk zu Grunde gerichtet habe, will er lieber, wenn er dem Achilleus nicht obsiegen kann, selber rühmlich vor dem Thore fallen; Il. χ, 108: *ἐμοὶ δὲ τότ' ἂν πολὺ κέρδιον εἴη ἄντην ἢ Ἀχιλῆα κατακτείναντα νέεσθαι, ἠέ κεν αὐτὸν ὀλέσθαι ἐϋκλειῶς πρὸ πόληος.* Eben so wollen die Achäer lieber sterben als Patroklos' Leiche den Feinden preisgeben Il. ρ, 415—422. Aber in diesen Fällen wird mit dem Tode nicht die Ruhe des Jenseits, sondern ein anderes substantielles Gut gesucht. Jene wird dann begehrt, wenn das Leben diesseits durch Schande oder durch Unglück allen Gehalt für den Menschen verloren hat. So für Achilleus bei vereitelter, verfehlter Bestimmung; Il. σ, 98: *αὐτίκα τεθναίην, ἐπεὶ οὐκ ἄρ' ἔμελλον ἑταίρῳ κτεινομένῳ ἐπαμῦναι·* aus gleichem Grunde für die Freier, wenn sie nicht im Stande sind, Penelope durch den Bogenschufs zu gewinnen; Od. φ, 154: *ἐπειὴ πολὺ φέρτερόν ἐστιν τεθνάμεν, ἢ ζώοντας ἁμαρτεῖν, οὗθ' ἕνεκ' αἰεὶ ἐνθάδ' ὁμιλέομεν, ποτιδέγμενοι ἤματα πάντα.* Ferner für Peleus, nachdem Griechenland seine Ehre verloren; Il. η, 129: *τοὺς νῦν* (die sonst ihm gerühmten Achäerhelden) *εἰ πτώσσοντας ὑφ' Ἕκτορι πάντας ἀκούσαι, πολλά κεν ἀθανάτοισι φίλας ἀνὰ χεῖρας ἀείραι, θυμὸν ἄπο μελέων δῦναι δόμον Ἄϊδος εἴσω·* für Eupeithes, wenn der Freiermord nicht

gerächt wird; Od. *ω*, 434: *εἰ δὴ μὴ παίδων τε κασιγνήτων τε φονῆας τισόμεθ', οὐκ ἂν ἔμοιγε μετὰ φρεσὶν ἡδὺ γένοιτο ζωέμεν, ἀλλὰ τάχιστα θανὼν φθιμένοισι μετείην.* Aussicht auf endloses Unglück macht dem Odysseus den Tod begehrenswerth, sowohl als er von Circe das ihn zur Fahrt in den Hades bestimmende Verhängniss vernimmt (Od. *κ*, 497: *οὐδέ τι θυμὸς ἤθελ' ἔτι ζώειν καὶ ὁρᾶν φάος ἠελίοιο*), als auf der Insel Kalypso's (*θανέειν ἱμείρεται* Od. *α*, 59). Odysseus in Bettlergestalt erklärt, er würde, wenn an den Freiern die Rache nicht gelinge, lieber unter ihren Händen fallen, als ihr so gar schnödes Treiben immer mit ansehn (Od. *π*, 105 ff.). Für Penelope hat das Leben Gehalt und Bedeutung verloren mit dem Verlust des Gatten; Od. *σ*, 202: *αἴθε μοι ὣς μαλακὸν θάνατον πόροι Ἄρτεμις ἁγνὴ αὐτίκα νῦν, ἵνα μηκέτ' ὀδυρομένη κατὰ θυμὸν αἰῶνα φθινύθω, πόσιος ποθέουσα φίλοιο παντοίην ἀρετήν·* sie will um ihn zu sehn und keines anderen Mannes zu werden hinab in den Hades gehn, Od. *υ*, 61 ff.; für Laertes mit dem Verluste des Sohns und der Gattin, so dafs er wie Penelope betet um den Tod, Od. *ο*, 353 ff.. Antilochos fürchtet, Achilleus könne im wüthenden Schmerz' um Patroklos selber Hand an sich legen (Il. *σ*, 33: *χεῖρας ἔχων Ἀχιλῆος· — δείδιε γὰρ μὴ λαιμὸν ἀποτμήξειε σιδήρῳ*); Odysseus endlich, als ihn Aiolos' Winde vom schon erblickten Vaterlande wiederum hinweg wehn, erwägt in seinem Herzen, ob er ausharren, ob er sich ins Meer stürzen solle (Od. *κ*, 50). Die unglückliche Epikaste (Jokaste) macht ihren Leiden wirklich mit dem Strick ein Ende, Od. *λ*, 277. 278.

15. In allen diesen Seelenzuständen erscheint der Tod als Eingang zur Ruhe; wenigstens soll er der Unruhe und Kümmerniss dieses Lebens entschieden ein Ende machen. Aber es fragt sich eben, was nach homerischer Vorstellung der Mensch im Tode gewinnt, ob sich in ihm wirklich das Sehnen des menschlichen Herzens stillt. Dies ist nicht der Fall.

Gerade das ist des Menschen Unseligkeit, dafs er ein *δειλὸς βροτὸς* ist, dafs er gelitten hat im Leben, um noch unglücklicher zu werden im Tode.

Denn also wird der homerische Mensch in seinen Ansichten von Leben und Tod umhergetrieben. Derselbe Mensch kann das Leben verwünschen und den Tod hassen. Penelope sagt Od. *υ*, 80: *ἤ ἔμ᾽ ἐϋπλόκαμος βάλοι Ἄρτεμις, ὄφρ᾽ Ὀδυσῆα ὀσσομένη καὶ γαῖαν ὕπο στυγερὴν ἀφικοίμην.* Der Tod heifst *κακὸς* Il. *γ*, 173, der *σκότος*, das finstere Todtenreich, *στυγερὸς* Il. *ε*, 47; *π*, 607, die Verstorbenen *ὀϊζυροί* Od. *δ*, 197 (denn aus dem Zusammenhang erhellt, dafs hier unter *βροτοὶ* die Verstorbenen zu verstehn sind). Der höchste Grad des Hasses ist Etwas zu hassen wie den Tod; Il. *γ*, 454: *ἶσον γάρ σφιν πᾶσιν ἀπήχθετο Κηρὶ μελαίνῃ*, wie Il. *ι*, 312. Der Aides ist auch defswegen unter den Göttern der verhassteste, *θεῶν ἔχθιστος ἁπάντων* Il. *ι*, 159, so gewifs, als das Leben relative der Güter höchstes ist; ib. 401: *οὐ γὰρ ἐμοὶ ψυχῆς ἀντάξιον, οὐδ᾽ ὅσα φασὶν Ἴλιον ἐκτῆσθαι* etc.. Und will man direkte Aeufserungen, so heifst es Od. *μ*, 341: *πάντες μὲν στυγεροὶ θάνατοι δειλοῖσι βροτοῖσιν.* Naiv drückt die Unlust zu sterben aus Il. *φ*, 65: *πέρι δ᾽ ἤθελε θυμῷ ἐκφυγέειν θάνατόν τε κακὸν καὶ Κῆρα μέλαιναν*, er hatte eben gar keine Lust zu sterben; cf. 48: *ὅς μιν ἔμελλεν πέμψειν εἰς Ἀΐδαο, καὶ οὐκ ἐθέλοντα νέεσθαι.* Die Seele geht in den Hades *ὃν πότμον γοόωσα* Il. *π*, 857; *χ*, 363. Und was mehr denn dies Alles beweist: als Odysseus im Hades den Achilleus über den Tod mit den Worten trösten will, dafs er, wie er im Leben gleich den Göttern geehrt gewesen, so nun auch der König der Todten sey, erwidert ihm dieser die berühmten Worte: *μὴ δή μοι θάνατόν γε παραύδα, φαίδιμ᾽ Ὀδυσσεῦ· βουλοίμην κ᾽ ἐπάρουρος ἐὼν θητευέμεν ἄλλῳ, ἀνδρὶ παρ᾽ ἀκλήρῳ, ᾧ μὴ βίοτος πολὺς εἴη, ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν* (Od. *λ*, 488 ff.).

Es wird somit die Erörterung der Frage nothwendig, in wiefern denn der Tod ein so grosses Unglück sey. Wir stellen das Resultat derselben gleich an die Spitze der Erörterung: weil im Tode das Ich, das menschliche Selbstbewufstseyn, die Existenz der sich selbst wissenden Persönlichkeit aufhört.

16. Der Tod ist Scheidung der Seele vom Leib; d. h. im Tode verlässt die ψυχή, das Princip des animalischen, nicht des geistigen Lebens, den Leib, um in den Hades zu gehn*). Sie war im Leibe gleichsam verschlossen als etwas von ihm Abgesondertes, für sich Bestehendes, das, sobald im Tode seine Bande gelöst sind, durch den Mund (Il. ι, 409) oder durch die Wunde (Il. ξ, 518 coll. π, 505; 856; χ, 362), zu entweichen eilt. Jedoch mit und in der ψυχή, diese für sich und allein genommen, ist wie gesagt nur das animalische Leben des Menschen entwichen; ψυχή heifst zuweilen geradezu das Leben; Il. χ, 161: *ἀλλὰ περὶ ψυχῆς θέον Ἕκτορος*· ib. 325: *λαυκανίην, ἵνα τε ψυχῆς ὤκιστος ὄλεθρος*· auch wird sie mit *αἰὼν* parallelisirt; Il. π, 453: *λείπει ψυχή τε καὶ αἰών*. Der Geist vergeht durch ihr Entschwinden nur mittelbar, insofern nämlich, als der Leib, der eigentliche Träger des Geistes, von der ψυχή, vom animalischen Leben verlassen, alle Fähigkeit verloren hat, die ihm zugehörigen Organe des geistigen Lebens in Bewegung zu setzen; hinwiederum wird die ψυχή, vom Leibe getrennt, zum *εἴδωλον*, zum wesen- und bewufstlosen Scheinbild des ehemaligen wirklichen Menschen, einem Schatten (Od. κ, 495), einem Traumbild (ib. λ, 222), einem Rauche gleich (Il. ψ, 100).

*) Vergl. die sehr verdienstliche Abhandlung Völcker's über die Bedeutung von ψυχή und εἴδωλον. Giefsen. 1825. Halbkart's Psychologia Homerica. Züllichau. 1796 giebt sehr wenig Ausbeute. Was kann eine hom. Psychologie bieten, welche die φρένες fast ganz ignorirt?

Dafs nun der eigentliche Mensch der Leib sey, wird mehrere Male geradezu ausgesprochen; Il. *α*, 4: *πολλὰς δ' ἰφθίμους ψυχὰς Ἄϊδι προΐαψεν ἡρώων· αὐτοὺς δὲ ἑλώρια τεῦχε κύνεσσιν* (sie selber, d. h. ihr rechtes, wahres Ich); *ψ*, 65: *ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχὴ Πατροκλῆος δειλοῖο, πάντ' αὐτῷ, μέγεθός τε καὶ ὄμματα κάλ', εἰκυῖα;* womit zu vergleichen ib. v. 107: *ἔϊκτο δὲ θέσκελον αὐτῷ·* Od. *λ*, 601: *τὸν δὲ μετ' εἰσενόησα βίην Ἡρακληείην, εἴδωλον· αὐτὸς δὲ* (der wirkliche leibhaftige Herakles) *μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν τέρπεται ἐν θαλίῃς.* Drum wird auch nicht blos der Kürze wegen, sondern recht bedeutsam dem Leichname noch der Name der Person gegeben; Il. *ψ*, 21: *πάντα γὰρ ἤδη τοι τελέω, τὰ πάροιθεν ὑπέστην, Ἕκτορα δεῦρ' ἐρύσας δώσειν κυσὶν ὠμὰ δάσασθαι·* ib. 45: *πρίν γ' ἐνὶ Πάτροκλον θέμεναι πυρί·* ib. 182: *Ἕκτορα δ' οὔτι δώσω Πριαμίδην πυρὶ δαπτέμεν, ἀλλὰ κύνεσσιν.* Vgl. auch *ω*, 227. In wiefern aber der Leib Bedingung und Träger des Geistes sey, wird aus folgendem Abriss der homerischen Psychologie, so hoffen wir, erhellen.

17. Es giebt nämlich I. ein rein körperliches Princip des geistigen Lebens: dies sind die *φρένες*, das Zwerchfell, welches die edleren Eingeweide, Herz, Leber u. s. w. von den unedleren scheidet; Il. *π*, 481: *ἀλλ' ἔβαλ', ἔνθ' ἄρα τε φρένες ἔρχαται ἀμφ' ἀδινὸν κῆρ·* Od. *ι*, 301: *οὐτάμεναι πρὸς στῆθος, ὅθι φρένες ἧπαρ ἔχουσιν.* Wir erweisen dies erstlich damit, dafs wir zeigen, wie die Funktionen des Geistes, Empfinden, Denken und Wollen, in diesen *φρένες* sämmtlich ihren Sitz haben. Zuvörderst Empfindung und Gefühl; denn der Dichter sagt *τέρπεσθαι φρεσὶν* und Aehnliches, *πένθος ἐνὶ φρεσίν, ἄχος ἕλε φρένα, τί δέ σε φρένας ἵκετο πένθος;* (Il. *α*, 362), *πόνος* oder *ἄχος φρένας ἀμφιβέβηκεν* (Il. *ζ*, 355), *δείδοικα κατὰ φρένα, ἔολπας ἐνὶ φρεσίν* (Il. *φ*, 583), *αἰδεῖσθαι φρεσί* coll. Il. *ν*, 121: *ἐν φρεσὶ θέσθε ἕκαστος αἰδῶ καὶ νέμεσιν·*

Il. β, 241: ἀλλὰ μάλ' οὐκ Ἀχιλῆϊ χόλος φρεσὶν, ἀλλα μεθήμων· δάκε δὲ φρένας Ἕκτορι μῦθος Il. ε, 493. Ferner Bewufstseyn und Gedächtniss. Der Schlaf, der dem Bewufstseyn ein Ende macht, wird ausgegossen ἐπὶ βλεφάροισιν ἰδὲ φρεσὶ πευκαλίμῃσιν (Il. ξ, 165). Als Sitz des Gedächtnisses erscheinen die φρένες in dem häufigen σῇσιν ἔχε φρεσί, wie auch wir sagen: behalte das im Herzen, und eigentlich das Gedächtniss meinen; ferner in Il. ρ, 260: τῶν δ' ἄλλων τίς κεν ᾗσι φρεσὶν (mittelst eigener Erinnerung) οὐνόματ' εἴποι, ὅσσοι δὴ μετόπισθε μάχην ἤγειραν Ἀχαιῶν. Dann alle Thätigkeiten des Verstandes: γιγνώσκω δὲ καὶ αὐτὸς, ὅ τοι πινυτῇ φρένας ἵκει Od. ν, 228; ingleichen εἰδέναι κατὰ φρένας, γνῶναι ἐνὶ φρεσίν, ἐπίστασθαι φρεσὶν ἄρτια βάζειν, ἔπεα φρεσὶν εἰδέναι, φράζεσθαι ἐν φρεσίν, νοεῖν, ὁρμαίνειν, μενοινᾷν, μερμηρίζεσθαι φρεσὶν oder μετὰ φρεσίν, ἰδέσθαι ἐνὶ φρεσὶν ἠδὲ δαῆναι, φρεσὶ σύνθετο θέσπιν ἀοιδήν etc.. Daher sind auch bei allen Störungen des Verstandes die φρένες betheiligt; so bei den vom Weine bewirkten: περὶ φρένας ἤλυθεν οἶνος Od. ι, 362; οἶνος ἔχει φρένας Od. σ, 331; δαμασσάμενος φρένας οἴνῳ Od. ι, 454: βεβαρηότα-φρένας οἴνῳ Od. τ, 122; φρένας ἄασεν οἴνῳ Od. φ, 297; bei Bethörungen aller Art, insbesondere bei solchen, welche die Gottheit bewirkt: βλάπτειν, ἠπεροπεύειν φρένας, ἐξελέσθαι φρένας, was einige Male Zeus thut, ἄτη φρένας εἷλε Il. π, 805; ferner: ἐκ γὰρ πλήγη φρένας Il. π, 403 coll. Il. η, 360: ἐξ ἄρα δή τοι ἔπειτα θεοὶ φρένας ὤλεσαν αὐτοί. Hiezu gehört das μαίνεσθαι φρεσί Il. θ, 360. Endlich sind die φρένες auch der Sitz des teleologisch bestimmten Denkens, des Gedenkens oder des Wollens. Daher der Dichter sagt πείθειν φρένα, νόστον μετὰ φρεσὶ βάλλειν, αἰεί τοι τὰ κάκ' ἐστι φίλα φρεσὶ μαντεύεσθαι, σφῶϊν δ' ὧδε θεῶν τις ἐνὶ φρεσὶ ποιήσειεν αὐτώ θ' ἑστάμεναι κρατερῶς καὶ ἀνωγέμεν ἄλλους, in euch beiden aber wirke eine Gottheit den Entschlufs etc.. Darum ist es auch begreiflich, dafs die βίη und ἀλκὴ in den

φρένες wohnt; Il. *γ*, 45: *οὐκ ἔστι βίη φρεσί*· Il. *υ*, 381: *φρεσὶν εἱμένος ἀλκήν*· *δ*, 245: *μετὰ φρεσὶ γίγνεται ἀλκή*: *π*, 157: *τοῖσίν τε περὶ φρεσὶν ἄσπετος ἀλκή*. — Selbst das sinnliche Begehren, der Appetit, hat dort seinen Sitz: *σίτου τε γλυκεροῖο περὶ φρένας ἵμερος αἱρεῖ* Il. *λ*, 89.

18. Irren wir nicht sehr, so hat man in allen diesen verzeichneten Stellen *φρένες* als den Körpertheil, als das leibliche Zwerchfell zu denken. Metonymisch wird aber der Sitz der geistigen Thätigkeit auch für diese selber gesetzt, theils in Ausdrücken, die noch an die ursprüngliche Bedeutung erinnern, theils schon so, dafs *φρένες* geradezu für Geist, Gesinnung überhaupt, insbesondere gern für Verstand im eigentlichen Sinne steht. Wir erinnern an die Ausdrücke *φρένες ἐΐσαι*, *ἔμπεδοι*, *ἐναίσιμοι*, *ἀκεσταί*, *στρεπταί*, *ἀγαθαί*· Od. *λ*, 367: *σοὶ δ᾽ ἔπι μὲν μορφὴ ἐπέων, ἔνι δὲ φρένες ἐσθλαί*. Hieran schliefst sich die specielle Bedeutung Verstand in Stellen wie Il. *ξ*, 141: *οὔ οἱ ἔνι φρένες, οὐδ᾽ ἠβαιαί* coll. Od. *φ*, 288; *πῆ δή τοι φρένες οἴχονθ᾽, ᾗς τὸ πάρος περ ἔκλε᾽*-; Il. *ω*, 201; vergleiche *φρένες μαινόμεναι* Il. *ω*, 114; *νῦν δέ σευ ὠνοσάμην πάγχυ φρένας* Il. So steht *φρένες* nicht selten im Gegensatze von *εἶδος*, *φυή*, *κάλλος* und *ἔργα*· Od. *ρ*, 454: *οὐκ ἄρα σοίγ᾽ ἐπὶ εἴδεϊ καὶ φρένες ἦσαν* coll. Od. *δ*, 264: *οὔ τευ δευόμενον, οὔτ᾽ ἂρ φρένας, οὔτε τι εἶδος* und ib. *ϑ*, 168: *οὔτε φυὴν, οὔτ᾽ ἂρ φρένας*. Il. *α*, 115: *οὐ δέμας οὐδὲ φυήν, οὔτ᾽ ἂρ φρένας, οὔτε τι ἔργα*· Il. *ν*, 432: *κάλλεϊ καὶ ἔργοισιν ἰδὲ φρεσίν*.

19. Dafs die *φρένες* das körperliche Princip des geistigen Lebens sind, erweisen wir zweitens damit, dafs, wenn der Thierseele Eigenschaften zugeschrieben werden, welche den Thätigkeiten des menschlichen Geistes analog sind, diese gleichfalls auf den *φρένες* beruhn und denselben inhärieren. So heifst es Il. *δ*, 245 von den Hirschkälbern: *οὐδ᾽ ἄρα τίς σφι μετὰ φρεσὶ γίγνεται ἀλκή*· Il. *ρ*, 111 vom Löwen:

τοῦ δ' ἐν φρεσὶν ἄλκιμον ἦτορ παχνοῦται. Endlich drittens, und dies ist das Schlagendste, daraus, dafs dem Leblosen, wenn ihm geistige Thätigkeit zugeschrieben wird, ebenfalls φρένες beigelegt werden. Die mit Verstand begabten Phäaken - Schiffe heifsen Od. θ, 556 τιτυσκόμεναι φρεσὶ νῆες (vgl. Il. ν, 558, wo von Antilochos gesagt wird: τιτύσκετο δὲ φρεσὶν ἦσιν ἤ τευ ἀκοντίσσαι ἠὲ σχεδὸν ὁρμηθῆναι). Il. σ, 419 heifst es von den aus Gold gefertigten Mädchen in Hephaistos' Haus: τῆς ἐν μὲν νόος ἐστὶ μετὰ φρεσὶν, ἐν δὲ καὶ αὐδὴ καὶ σθένος etc.

20. Aber neben dem körperlichen Principe des geistigen Lebens giebt es II. auch ein unkörperliches, ein seelisches Princip desselben, ein geistiges Correlat der animalischen ψυχή. Das ist der θυμός. Denn obgleich sich aus dem Grundbegriffe von θυμὸς, welcher kraft der Abstammung des Wortes von θύω bekanntlich ein Wallen und Strömen, ein Brausen und Sieden ist (θύσις καὶ ζέσις τῆς ψυχῆς Plat. Cratyl.), besonders solche Bedeutungen herausgebildet haben, welche die Regungen des Triebes und Gefühls bezeichnen, Verlangen, Wille, Herz, Zorn, Muth u. dgl., so erscheint doch der θυμὸς nicht selten auch als Träger der geistigen Thätigkeiten überhaupt, so dafs mittelst des θυμὸς nicht nur gefühlt, begehrt, geliebt, gezürnt, sondern auch gewufst, gedacht, überlegt und begriffen wird. Es geht im θυμὸς das Nämliche vor was in den φρένες vorgeht, und insofern ist θυμὸς als das unkörperliche Princip der geistigen Thätigkeiten dem körperlichen φρένες zu parallelisiren. Wir erinnern an γηθήσει θυμὸς neben τέρπεσθαι φρεσίν, an θυμὸν χολώθη, ἐχολώσατο θυμῷ neben χόλος (ἐνὶ) φρεσίν, an θυμὸς ἐέλπεται und dergleichen neben ἔολπας ἐνὶ φρεσίν, an θυμῷ δεῖσαι, θυμῷ κήδεα ἔχειν neben den vielen entsprechenden mit φρένες gebildeten Ausdrücken, an αἰδῶ θέσθ' ἐνὶ θυμῷ neben ἐν φρεσὶ θέσθ' αἰδῶ (Il. ν, 121), an ἔρος - θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι

περιπροχυθεὶς ἐδάμασσε (Il. ξ, 316) neben ἔρως πυκινὰς φρένας ἀμφεκάλυψεν (ib. 294), an θυμὸν πεῖθειν neben φρένα πείθειν. Ferner vergleichen wir θυμῷ σάφα εἰδέναι, φράζεσθαι, κατὰ θυμὸν μερμηρίζειν, μνήσατο γὰρ κατὰ θυμὸν u. dgl. mit den gleichbedeutenden oben wegen φρένες aufgeführten Redensarten, das θυμῷ νοέω καὶ οἶδα ἕκαστα (Od. σ, 228) mit dem φρεσὶ νοεῖν (Il. ο, 81), das θυμὸς ἀεσίφρων (Od. φ, 302) mit ἄτη φρένας εἷλεν. Das sinnliche Begehren hat im θυμὸς so gut als in den φρένες seinen Sitz; mit der oben angeführten Stelle Il. λ, 89 vergleiche κεύθετε θυμῷ βρωτὺν (Od. σ, 406), ἤραρε θυμὸν ἐδωδῇ (Od. ε, 95), δαιτὸς κεκορήμεθα θυμόν, πλησάμενος θυμὸν ἐδητύος etc.. — Aus dieser Parallelisirung des körperlichen und unkörperlichen Princips der geistigen Thätigkeiten erhalten nunmehr Ausdrücke wie ὥρμαινε κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν, οὐδ᾽ ἐνόησε κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν, wo man gewöhnlich mit Unrecht im Verstand und im Gemüth übersetzt, ihr eigentliches, vollständiges Licht; man wird sich nehmlich so gut man sich zur farrenäugigen Here bequemt hat auch entschliefsen müssen zu sagen: im Zwerchfell und in der Seele. Aber gerade bei der Parallelisirung beider Principien tritt auch ihr Unterschied sehr deutlich hervor. Die φρένες, als etwas Körperliches, eignen sich nicht zum Subjekt einer geistigen Thätigkeit; diese geht wohl mittelst der φρένες und in denselben vor (φρεσίν, ἐν φρεσίν, κατὰ φρένας), aber nur einige Male treten die φρένες oder tritt vielmehr die φρὴν als handelndes Subjekt auf: ἐκλήθεται φρήν, ἐτράπετο φρήν. Dagegen handelt der lebendige θυμὸς äufserst häufig selbst: θυμὸς ἀνώγει, κελεύει, ἤθελε, ἵετο, ἐβούλετο, ἐποτρύνει, οὐκ ἐάσει etc.. Anhangsweise bemerken wir hier noch, dafs θυμὸς aufs engste verwandt ist mit ἦτορ *) von ἄω

*) Vgl. mit θυμοῦ δευόμενος das vollkommen gleichbedeutende βεβλαμμένος ἦτορ Il. π, 660.

ἄω und mit κραδίη (vergl. das äufserst häufige κραδίην καὶ θυμὸν ἵκανεν), endlich mit κῆρ, wenn gleich letzteres in Il. ζ, 523 τὸ δ' ἐμὸν κῆρ ἄχνυται ἐν θυμῷ als etwas specielleres denn θυμὸς, als in diesem enthalten erscheint. Die nähere Darlegung dieser Verwandtschaft würde für jetzt den Gang der Untersuchung nur stören; es wird sich weiter unten die Nothwendigkeit ergeben, wenigstens in einer Hauptrücksicht näher darauf einzugehn.

21. Für jetzt versuchen wir unsere Parallelisirung des θυμὸς als des unkörperlichen Princips der geistigen Thätigkeiten mit den φρένες als dem körperlichen noch weiter zu begründen. Unter den Bezeichnungen der Seelenkräfte spielen bei dem Dichter aufser den genannten auch μένος und νοῦς eine grofse Rolle. Was nun μένος betrifft, so ist es gemäfs seiner Verwandtschaft mit μάω, μέμονα, μενεαίνω (vgl. Doed. Lectt. Hom. spec. III) der Drang; mit sinnlicher Anschaulichkeit steht Od. ω, 319: τοῦ δ' ὠρίνετο θυμὸς (des Odysseus in der Erkennungsscene mit Laertes), ἀνὰ ῥῖνας δέ οἱ ἤδη δριμὺ μένος προὔτυψε, φίλον πατέρ' εἰσορόωντι, es schlug ihm der kitzelnde Drang in die Nase, wie wir sagen: es jückte ihn —; Il. τ, 200: ἄλλοτέ περ καὶ μᾶλλον ὀφέλλετε ταῦτα πένεσθαι, ὁππότε τις μεταπαυσωλὴ πολέμοιο γένηται, καὶ μένος οὐ τόσον ᾖσιν ἐνὶ στήθεσσιν ἐμοῖσιν. Es ist ferner die nach Bethätigung strebende Kraft, auch in allgemeinerem Sinne: Lebenskraft; daher es neben ψυχὴ steht in τοῦ δ' αὖθι λύθη ψυχή τε μένος τε Il. ε, 296 coll. ρ, 298; vgl. ἀπὸ γὰρ μένος εἵλετο χαλκὸς Il. γ, 294, ferner τὸ γὰρ μένος ἐστὶ καὶ ἀλκή, Essen und Trinken, Il. ι, 706. Weiter ist es der energische Wille, der vorwärts trachtende Muth, der hervorbrechende Zorn: αἲ γάρ πως αὐτόν με μένος καὶ θυμὸς ἀνείη — Il. χ, 346; μένος καὶ θυμὸς ἀνώγει, Il. ω, 198; ἦλθον ἐγὼ παύσουσα τὸ σὸν μένος, Il. α, 207; ἔνθ' αὖ Τυδείδῃ Διομήδεϊ Παλλὰς Ἀθήνη δῶκε μένος καὶ θάρσος, Il. ε,

init.; ἐμέων μενέων ἀπερωεύς Il. θ, 361. Niemals ist es die den Leib durchwallende Seele, nie das Herz, das Gemüth, nie das sinnliche Begehren, niemals endlich die Verstandesthätigkeit. Diese bezeichnet der νοῦς als Denkkraft und Verstand überhaupt, zweitens als die *actio* des Denkens, welche als Dichten und Trachten übergeht in die Sphäre des Willens und sich hier verallgemeinert in der Bedeutung: Denkart, Gesinnung (Od. σ, 136: τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων, οἷον ἐπ' ἦμαρ ἄγῃσι πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε· vgl. νόος ἐναίσιμος, θεουδής); endlich als das Gedachte, der Gedanke, der sich näher bestimmt als Sinn, Plan und Rathschlufs (Il. ο, 242: ἐπεί μιν ἔγειρε Διὸς νόος αἰγιόχοιο· Od. ξ, 490: ὃ δ' ἔπειτα νόον σχέθε τόνδ' ἐνὶ θυμῷ, fasste diesen Plan; οὔτι καθ' ἡμέτερόν γε νόον, nicht nach unserem Sinn, Il. ι, 108). Weil nun Denken das ist, was den specifischen Unterschied zwischen Menschen und Thieren begründet, so bezeichnet νοῦς auch die Vernunft; Od. κ, 239: οἳ δὲ συῶν μὲν ἔχον κεφαλὰς φωνήν τε τρίχας τε καὶ δέμας, αὐτὰρ νοῦς ἦν ἔμπεδος, ὡς τὸ πάρος περ. Zusammengestellt wird νοῦς mit θυμός: Sinn und Willen, mit μῆτις: Verstand und Ueberlegung, auch Absicht und Vorhaben oder Sinnen und Dichten; vgl. Il. η, 447, endlich mit βουλή· Od. π, 374: ἐπιστήμων βουλῇ τε νόῳ τε.

Diese kurzen Andeutungen genügen zum Erweise, dafs unter μένος und νοῦς zwei Grundkräfte der Seele zu verstehn sind, denen man, um die Trias von Gefühl, Verstand und Willen vollständig zu haben, θυμὸς in seinem speciellen Sinne beiordnen mag. Aber sie beide, μένος und νοῦς, ruhn gleichmäfsig sowohl in den φρένες als in dem θυμός, so dafs sich von diesen beiden jedes als ein Träger jener Grundkräfte, somit als Princip der geistigen Thätigkeiten erweist. Man vergleiche a) in Bezug auf μένος Il. ρ, 451: ἐν γούνασσι βαλῶ μένος ἠδ' ἐνὶ θυμῷ· ferner ψ, 468: μένος ἔλλαβε θυμὸν mit

Il. φ, 145: μένος δέ οἱ ἐν φρεσὶ θῆκεν Ξάνθος· ferner Il. χ, 312: μένεος δ' ἐμπλήσατο θυμὸν ἀγρίου mit Il. α, 103: μένεος δὲ μέγα φρένες ἀμφιμέλαιναι πίμπλαντ'· b) in Bezug auf νοῦς das oben schon angeführte θυμῷ νοεῖν mit φρεσὶ νοεῖν (Il. ο, 81), ferner das τῆς ἐν μὲν νόος ἐστὶ μετὰ φρεσί (Il. σ, 419) mit jenem ὃ δ' ἔπειτα νόον σχέθε τόνδ' ἐνὶ θυμῷ Od. ξ, 490, abgesehn davon, dafs auch βουλὴ und μῆτις, welche mit νοῦς gleichbedeutend sind, dem θυμὸς inhärieren; ἐμβάλλεσθαι θυμῷ μῆτιν, ἥδε δέ μοι κατὰ θυμὸν ἀρίστη φαίνετο βουλή *).

22. Doch wir haben für unsere Parallelisirung des θυμὸς mit den φρένες noch einen dritten Beweis. Oben nannten wir θυμὸς das geistige Correlat der animalischen ψυχή. Als solches verlässt der θυμὸς wie die ψυχὴ den Leib im Tode: τὸν λίπε θυμός, ἀπὸ δ' ἔπτατο θυμός, θυμὸν ἀπηύρα, ἐξέλετο, θυμὸν ὀλέσσαι, ἀποπνείειν, θυμὸν ἀΐσθων, ὦκα δὲ θυμὸς ᾤχετ' ἀπὸ μελέων Il. π, 606; λίπε δ' ὀστέα θυμός ib. 743, τοὺς μὲν Τυδείδης δουρικλειτὸς Διομήδης, θυμοῦ καὶ ψυχῆς κεκαδὼν, κλυτὰ τεύχε' ἀπηύρα λ, 334. Aber der θυμὸς theilt das Loos der ψυχὴ nicht; er ist nicht identisch mit ihr; denn Od. λ, 220—222 wird ausdrücklich unterschieden: ἀλλὰ τὰ μέν τε, das Körperliche, πυρὸς κρατερὸν μένος αἰθομένοιο δαμνᾷ, ἐπεί κε πρῶτα λίπῃ λεύκ' ὀστέα θυμός· ψυχὴ δ', ἠΰτ' ὄνειρος, ἀποπταμένη πεπότηται. Hieraus geht unwidersprechlich hervor, dafs θυμὸς wenn auch einerseits an vielen Stellen eine einzelne Geisteskraft,

*) Aus diesem Allen ergiebt sich für Homer folgende psychologische Tafel:

φρένες			θυμός (ἦτορ, κραδίη)	
μένος	νοῦς (θυμός)	—	μένος	νοῦς (κῆρ)
	μῆτις			μῆτις
	βουλή			βουλή·

Στῆθος ist lediglich das äufserliche Behältniss der Seelenkräfte, gehört folglich nicht in diese Tafel.

doch andererseits auch wieder viel mehr als eine solche, daſs er ein Träger der übrigen und so zu sagen die geistige Seele ist, welche mit der animalischen correspondirt.

23. Hiemit haben wir zur Genüge gezeigt, daſs sich der Dichter einerseits den *θυμὸς* als den *φρεσὶ* coordinirt denkt. Nichts desto weniger ist es ihm andererseits wieder unmöglich, jenes unkörperliche, seelische Princip ohne Verbindung mit einem körperlichen Organ zu denken; darum inhäriert auch der *θυμὸς* den *φρεσίν*, und es ist in diesen am Ende das ganze geistige Leben in seinem Principe sowohl als in seinen einzelnen Aeusserungen vollkömmlich beschlossen. Man vergleiche, was Il. *ϑ*, 201 Here zu Poseidon sagt: *οὐδέ νυ σοί περ ὀλλυμένων Δαναῶν ὀλοφύρεται ἐν φρεσὶ θυμός*; in welcher Stelle sich *θυμὸς* also zu den *φρεσὶ* verhält, wie *κῆρ* zu *θυμὸς* in dem oben schon angeführten *κῆρ ἄχνυται ἐν θυμῷ* aus Il. *ζ*, 524; ferner Il. *τ*, 178: *καὶ δὲ σοὶ αὐτῷ θυμὸς ἐνὶ φρεσὶν ἵλαος ἔστω*· Il. *ν*, 280: *οὐδέ οἱ ἀτρέμας ἧσθαι ἐρητύετ' ἐν φρεσὶ θυμός* (dem Feigling); Il. *ω*, 321: *καὶ πᾶσιν ἐνὶ φρεσὶ θυμὸς ἰάνθη*, womit zu vergleichen Od. *ω*, 382: *φρένας ἔνδον ἰάνθης*; Il. *ν*, 487: *πάντες ἕνα φρεσὶ θυμὸν ἔχοντες*, — und, damit man nicht meine, *θυμὸς* hafte nur in so fern in den *φρεσὶν*, als es eine einzelne Regung des Gemüthes bedeute, endlich auch Od. *ε*, 458: *ἀλλ' ὅτε δή ῥ' ἄμπνυτο καὶ ἐς φρένα θυμὸς ἀγέρθη*, wo das Wort offenbar für das gesammte geistige Leben des Menschen, für das Selbstbewuſstseyn überhaupt steht. Nicht minder denn *θυμὸς* haften auch desselben oben genannte Synonyma *ἦτορ* und *κραδίη* in den *φρεσί*· siehe in Bezug auf *ἦτορ* Il. *π*, 242: *θάρσυνον δέ οἱ ἦτορ ἐνὶ φρεσί*· Il. *τ*, 169: *θαρσαλέον νύ οἱ ἦτορ ἐνὶ φρεσί*, womit zu vergl. Il. *ρ*, 111: *ἐν φρεσὶν ἄλκιμον ἦτορ παχνοῦται*. Ferner: *πῇ μέματον; τί σφῶϊν ἐνὶ φρεσὶ μαίνεται ἦτορ*; Il. *ϑ*, 413. In Hinsicht auf *κραδίη* Il. *π*, 435: *διχθὰ δέ μοι κραδίη μέμονε φρεσὶν ὁρμαίνοντι*.

24. So beruht denn alles geistige Leben auf den φρένες. Wenn diese nicht sind, ist auch kein Geist, kein Gefühl, kein Denken, kein Wille. Gehn also diese verloren im Tode, durch das Feuer des Scheiterhaufens oder nicht mehr animalisch belebt durch die ψυχή, so ist vom Menschen der Geist gestorben; nichts ist von ihm übrig als, sonderbar genug, das animalische Leben; denn die ψυχὴ, und nur diese, ruht nicht in den φρένες· nur diese kann somit in den Hades gehn.

Nach dieser Deduktion wird endlich die Bedeutung der beiden Stellen klar, in denen die Bedeutung des Vorhandenseyns oder des Fehlens der φρένες für das εἴδωλον d. i. die im Hades befindliche ψυχὴ klar ausgesprochen ist. Als Achilleus des Patroklos Eidolon gesehn, ruft er Il. ψ, 103: ὢ πόποι, ἦ ῥά τίς ἐστι καὶ εἰν Ἀΐδαο δόμοισιν ψυχὴ καὶ εἴδωλον· ἀτὰρ φρένες οὐκ ἔνι πάμπαν. Und Od. κ, 493 sagt Circe von Tiresias, um dessen willen Odysseus in den Hades hinabgehn mufs: τοῦ τε φρένες ἔμπεδοί εἰσιν· τῷ καὶ τεθνηῶτι νόον πόρε Περσεφόνεια, οἴῳ πεπνύσθαι· τοὶ δὲ σκιαὶ ἀΐσσουσιν.

25. Hiemit haben wir die Richtigkeit unserer obigen Antwort auf die Frage, warum der Zustand der Abgeschiedenen im Hades ein unglückseliger sey, zur Genüge dargethan; wir haben gezeigt, dafs der Mensch im Tode sich selbst verloren geht, dafs er nicht nur, was sich von selber versteht, alles dessen entbehrt, was an den Besitz des Körpers geknüpft ist, sondern dafs er im Tode um sein eigentliches Ich, um seine geistige Persönlichkeit kommt. Wir weisen nunmehr den Zustand der Todten im Einzelnen nach.

In Absicht auf die physische Existenz der Abgeschiedenen geben die Benennungen σκιαὶ (Od. κ, 495), ἀμενηνὰ κάρηνα (wesenlose Häupter; vgl. Doed. Lectt. Hom. Spec. III), εἴδωλα, die Vergleichungen der abgeschiedenen Seele mit einem Rauch, einem Traum-

bild allen hier nöthigen Aufschlufs. Sie sind nun nicht Fassbares, nichts Greifbares mehr; *τρὶς μὲν ἐφωρμήθην*, sagt Odysseus Od. λ, 206 vom *εἴδωλον* seiner Mutter, *ἑλέειν τέ με θυμὸς ἀνώγει, τρὶς δέ μοι ἐκ χειρῶν, σκιῇ εἴκελον ἢ καὶ ὀνείρῳ, ἔπτατ'*· und sie selbst erklärt den Grund davon v. 219 ff. mit den Worten: *οὐ γὰρ ἔτι σάρκας τε καὶ ὀστέα ἶνες ἔχουσιν, ἀλλὰ τὰ μέν τε πυρὸς κρατερὸν μένος αἰθομένοιο δαμνᾷ, ἐπεί κε πρῶτα λίπῃ λεύκ' ὀστέα θυμός.* Sie haben drum auch keine rechte Stimme mehr; sie bringen nur ein klangloses Summen und Zischen hervor, das, wie die Stimmen der Vögel, mit *τρίζειν* bezeichnet wird, oder mit *κλαγγή*, welches der Dichter nie vom Metall der artikulirten Menschenstimme braucht (vgl. Od. λ, 605: *ἀμφὶ δέ μιν κλαγγὴ νεκύων ἦν, οἰωνῶν ὥς*), oder auch mit *ἠχή*, von welchem Worte das Nämliche gilt; vgl. Passow und λ, 633: *ἀλλὰ πρὶν ἐπὶ ἔθνε' ἀγείρετο μυρία νεκρῶν ἠχῇ θεσπεσίῃ*, mit wundersamem, unheimlichem Geräusche. — In Absicht auf ihre geistige Beschaffenheit ist ihr Schicksal Bewufstlosigkeit. Der Todte heifst einige Male *ἀκήριος* (Il. λ, 392), d. i. einer, der kein *κῆρ*, d. h. kein *ἦτορ* oder, was gleichviel ist, keinen *θυμὸς*, also kein geistiges Bewufstseyn hat; ferner ist Od. λ, 476 von den Todten als von *ἀφραδέες*, besinnungslosen, die Rede. Darum vergisst im Hades der Todte seiner gleichfalls verstorbenen Freunde, und Achilleus vermisst sich hoch, wenn er diesen Bann des Hades zu brechen verheifst; Il. χ, 389: *εἰ δὲ θανόντων περ καταλήθοντ' εἰν Ἀΐδαο, αὐτὰρ ἐγὼ καὶ κεῖθι φίλου μεμνήσομ' ἑταίρου.* Kennt ja doch die Mutter ihren Sohn nicht eher, als bis sie von dem Blute der von Odysseus in jene Grube geschlachteten Opferthiere getrunken (Od. λ, 153), und das Gleiche ist von allen mit Odysseus sich unterredenden Helden anzunehmen, wenn der Dichter auch nicht bei jedem Einzelnen des Trinkens gedacht hat.

26. Nämlich die Todten sind momentaner Wieder-

belebung fähig. Die φρένες können sie freilich nicht wieder bekommen; da wird denn ein anderes Leibliches zum Träger des neuzugewinnenden Bewufstseyns gemacht, das Blut. Mit geistreicher Inkonsequenz denkt sich der Dichter die Schatten als fähig, das Blut in sich aufzunehmen. Wie das Leben der tödtlich Verwundeten mit ihrem Blute verströmt, so kehrt es mit dem Blute in die ψυχὴ zurück, und mit dem Leben das Bewufstseyn und die Sprache und alles menschliche Gefühl; Od. λ, 153: μήτηρ ἤλυθε καὶ πίεν αἷμα κελαινεφές· αὐτίκα δ' ἔγνω καί μ' ὀλοφυρομένη ἔπεα πτερόεντα προςηύδα. Achilleus' Seele scheidet hocherfreut (γηθοσύνῃ) von Odysseus, der ihr Neoptolemos' Heldenmuth gepriesen (ib. 540); Ajas aber, der nothwendig ebenfalls vom Blute getrunken haben mufs (sonst hätte er Odysseus nicht erkannt), aber eben weil er ihn vorher nicht erkannte, dem Drange nach Wiederbelebung instinktmäfsig folgen konnte, Ajas also hält ewiglich Zorn. Zu ihm, dem Neubelebten, spricht dann Odysseus als wie zu einem Lebenden ganz unbefangen: δάμασσον δὲ μένος καὶ ἀγήνορα θυμόν. Nur Tiresias, dessen φρένες ἔμπεδοι geblieben sind auch im Tode, obwohl er wie die Andern ein Schatten ist, erkennt den Odysseus und redet mit ihm bevor er getrunken (Od. λ, 91); begehrt aber gleichfalls des Blutes, als Schatte, der den Drang nach Leben fühlt, wie uns bedünkt, nicht weil er dann erst weissagen konnte. Denn diese Fähigkeit hatte er ja mit der ihm zu Theil gewordenen Bewahrung seines geistigen Lebens, mit den φρένες behalten. Schwerlich möchte sich entscheiden lassen, ob nach des Dichters Vorstellung Herakles' εἴδωλον getrunken. Denn obgleich alle sonstige Analogie dafür spricht, so lesen wir gleichwohl v. 615 nach dem ἔγνω δ' αὐτίκα κεῖνος nicht, wie man nach λ, 390 erwarten sollte: ἐπεὶ πίεν αἷμα κελαινόν, sondern ἐπεὶ ἴδεν ὀφθαλμοῖσιν.

27. Hiemit sind wir in das Gebiet der Wider-

sprüche gerathen, in welche sich auch in diesem Bereiche die homerische Weltanschauung mit Nothwendigkeit verstrickt *). Der Todte ist ein merkwürdiges Wesen. Er hat keinen Leib mehr, und doch noch eine Art von leiblicher Existenz, keinen Geist mehr und ist doch ein Geist, ist etwas Uebermenschliches, ja Göttliches (divi manes). Es gebehrdet sich die Vorstellung, als ob sie dem Menschen im Tode nichts mehr lassen wollte, lässt ihm jedoch Manches nicht nur, sondern giebt ihm theilweise noch mehr, als er im Leben besafs. Das Unerklärliche, Geheimnifsvolle der Geisterwelt ist es, was entgegengesetzte Vorstellungen nicht nur möglich macht, sondern sogar provocirt. Es erscheint dann, wie wir sehen werden, der lebendige Körper eben sowohl als Schranke und Hemmniss des Geistes, denn als Bedingung und Träger desselben.

28. Um das Aeufserliche zuerst zu besprechen, so hat schon Völcker in seiner homerischen Weltkunde genügend auf den Widerspruch aufmerksam gemacht, der in der Vorstellung des Dichters von der Lokalität des Hades herrscht. Denn einerseits ist nichts gewisser, als dafs sich ihn der Dichter westlich jenseits des Ocean, aufserhalb des Bereiches unseres Sonnensystems aber durchaus nicht unterirdisch denkt (vgl. Voelcker p. 141 ff.); andererseits ist es eben so wenig zweifelhaft, dafs er ihn auch ins Innere der Erde versetzt (V. p. 140 f.). Es möchte schwerer seyn, einen genügenden Grund für die erste als für die zweite, natürliche Vorstellung nachzuweisen; doch hat diese ganze Untersuchung für unseren gegenwärtigen Zweck kein Interesse **). Wichtig

*) Freilich wird über diese Widersprüche mit rechter Bestimmtheit erst dann geredet werden können, wenn die Kritik mit den Interpolationen von Od. λ im Reinen ist. Möge sie sich nur nicht zuviel vergebliche Mühe machen.

**) Eggers freilich hat in seiner Abhandlung de Orco Ho-

dagegen sind die Widersprüche der Vorstellung in Absicht auf die Leiblichkeit der Todten. Wir meinen hier nicht diejenigen Stellen, in welchen den Todten eine laute Stimme beigelegt wird, wie z. B. Od. λ, 391, wo es von Agamemnon heifst: *κλαῖε δ' ὅγε λιγέως·* denn er hatte ja vom Blute getrunken; auch nicht Il. ψ, 67, wo Patroklos' *ψυχὴ* beschrieben wird als ihm in allen Stücken und auch der Stimme nach ähnlich; denn Patroklos erscheint ja als ein Traumbild, und die Traumbilder reden mit dem Träumenden vernehmlich; kaum auch dafs Elpenor's *ψυχὴ* ohne Blut getrunken zu haben mit Odysseus vernehmlich zu sprechen vermag (λ, 51 ff.); denn Elpenor war noch nicht verbrannt und bestattet. So lange der Leib aber nicht vernichtet ist, steht er mit der *ψυχὴ* in einem geheimen Rapport; die Seele hat noch ein Element von Leiblichkeit an sich. Sie ist noch nicht einerlei Wesens mit den Seelen bereits verbrannter Leiber geworden, und wird daher von diesen auch nicht über den Flufs gelassen; Il. ψ, 71 ff. sagt Patroklos: *θάπτε με ὅττι τάχιστα, πύλας Ἀΐδαο περήσω. Τῆλέ με εἴργουσι ψυχαὶ, εἴδωλα καμόντων, οὐδέ μέ πω μίσγεσθαι ὑπὲρ ποταμοῖο ἐῶσιν· ἀλλ' αὔτως ἀλάλημαι ἀν' εὐρυπυλὲς Ἄϊδος δῶ.* Eben so wenig befremdet, dafs Tiresias' *εἴδωλον* redet; denn diefs hat ja, freilich mit merkwürdiger, nicht näher zu urgirender Inkonsequenz, seine *φρένες* noch. — Auch meinen wir die Körperlichkeit der Frevler Tantalos, Tityos und Sisyphos nicht; denn wenn einmal die mythologische Vorstellung von solchen Strafen redete, so mufste sie den Bestraften auch ihre Körper lassen. Nach diesen Analogieen sind wohl auch die Meineidigen, welche nach Il. γ, 278; τ, 259 von den Erinnyen im Hades (*ὑπὸ γαῖαν*) gestraft werden, körperlich zu

merico. Altona 1836 nachzuweisen gesucht, dafs es in der Vorstellung der Alten nur einen Orcus gebe und dafs dieser im Innern der Erde sey.

denken; denn ein wesen- und bewuſstloses εἴδωλον wäre ja des Gefühls einer Strafe nicht fähig. Alles also, was solchen Todten zugeschrieben wird, die nicht in jeder Beziehung wirkliche, wahrhafte εἴδωλα sind, bringt in die Vorstellung von diesen keinen Widerspruch. Allein das ist ein Widerspruch, wenn das εἴδωλον, das einem Rauch oder einem Schatten gleicht, das nichts Fassbares und Greifbares ist, das in seiner Bewuſstlosigkeit doch wohl auch der Empfindung der Furcht nicht fähig ist, abgewehrt werden kann von jener mit Blut gefüllten Grube durch das blanke Schwert; Od. κ, 535: αὐτὸς δὲ ξίφος ὀξὺ ἐρυσσάμενος παρὰ μηροῦ ἧσθαι, μηδὲ ἐᾷν νεκύων ἀμενηνὰ κάρηνα αἵματος ἄσσον ἴμεν, πρὶν Τειρεσίαο πυθέσθαι· cf. λ, 48 ff., 88 ff.. — Auch das ist ein Widerspruch, wenn Orion's Eidolon, der auf der Asphodelos-Wiese die Schatten der von ihm im Leben getödteten Thiere jagt, eine ganz eherne, stets unzerbrechliche Keule führt (Od. λ, 575). Solche Widersprüche lösen zu wollen, wäre thöricht; sie schieben sich der Vorstellung des Dichters unvermerkt, ja man möchte sagen natürlich unter, und treten mehr in der poetischen Darstellung hervor, als daſs sie den Kern der Ansicht alterirten.

29. Wir gehn zu den Widersprüchen fort, die sich in des Dichters Vorstellung finden in Absicht auf das Bewuſstseyn und Wissen der Todten. Tiresias gehört begreiflicher Weise nicht hieher. Eben so wenig darf man die Aeuſserungen Lebender urgiren, wenn solche bei Gelegenheit von den Todten so reden, als ob diese im Hades ein Bewuſstseyn hätten; wie z. B. Il. ω, 592 Achilleus sagt: μή μοι, Πάτροκλε, σκυδμαινέμεν, αἴ κε πύθηαι εἰν Ἀΐδός περ ἐὼν, ὅτι Ἕκτορα δῖον ἔλυσα· oder Deiphobos Il. ν, 415: οὐ μὰν αὖτ' ἄτιτος κεῖτ' Ἄσιος· ἀλλά ἕ φημι εἰς Ἀΐδός περ ἰόντα, πυλάρταο κρατεροῖο, γηθήσειν κατὰ θυμὸν, ἐπεί ῥά οἱ ὤπασα πομπόν. Dies sind momentane Vorstellungen, die nicht bestimmt sind, ein so zu

sagen dogmatisches Dafürhalten auszudrücken. Auffallender ist Minos' Richteramt unter den Todten; Od. λ, 568 — 571: ἔνϑ' ἤτοι Μίνωα ἴδον, Διὸς ἀγλαὸν υἱὸν, χρύσεον σκῆπτρον ἔχοντα, ϑεμιστεύοντα νέκυσσιν, ἥμενον· οἱ δέ μιν ἀμφὶ δίκας εἴροντο ἄνακτα, ἥμενοι ἑσταότες τε κατ' εὐρυπυλὲς Ἄϊδος δῶ. Es wäre durchaus falsch, diese Stelle auf die spätere Vorstellung von einem Gericht über das Verhalten der Todten im Leben zu beziehn. Dies erlaubt weder das Wesen der εἴδωλα noch das Schweigen des Dichters von einem getrennten Aufenthalte der Frommen und Gottlosen (gestraft werden nur ausgesuchte, ungewöhnliche Frevler, wie Tantalos etc. und die Meineidigen), noch endlich die Sprache. Denn οἱ δέ μιν ἀμφὶ δίκας εἴροντο (vgl. 542: εἴροντο δὲ κήδε' ἑκάστη· Il. α, 513: καὶ εἴρετο, s. v. a. ηὔδα, δεύτερον αὖτις) kann nur heifsen: die Todten um ihn her trugen ihm ihre Händel vor, und holten sich folglich richterlichen Bescheid von ihm. Dies setzt voraus, dafs die sinn- und bewufstlosen Todten miteinander vor dem Richter processiren. Diese Vorstellung scheint darauf zu beruhen, dafs Minos wie Orion den Beruf, den er im Leben hatte, fortführt im Tode; da war der Dichter denn genöthigt, ihm Objekte zu geben, an denen er ihn üben konnte. Noch auffallender endlich ist, dafs die Todten, des Leibes ledig, gleich als wäre dieser eine Schranke der Seele gewesen, zuweilen ein übermenschliches Wissen verrathen. Wir wollen hier gleichfalls nicht urgiren, dafs Tiresias und Herakles den Odysseus, den sie doch im Leben nie gesehen haben, ohne weiteres erkennen. Aber Elpenor sagt Od. λ, 69 zu Odysseus: οἶδα γὰρ, ὡς ἐνϑένδε κιὼν δόμου ἐξ Ἀΐδαο νῆσον ἐς Αἰαίην σχήσεις εὐεργέα νῆα. Und wollte man auch diese Worte nur als eine blos menschliche Vermuthung, nicht als übernatürliche Weissagung fassen, so bleibt doch immer Patroklos' Aeufserung Il. ψ, 80 stehn: καὶ δὲ σοὶ αὐτῷ μοῖρα, ϑεοῖς ἐπιεί-

κεῖ' Ἀχιλλεῦ, τείχει ὕπο Τρώων εὐηγενέων ἀπολέσθαι. Denn dies spricht Patroklos durchaus im Charakter einer Offenbarung und mit einer Bestimmtheit, welche wie eine Bestätigung dessen klingt, was er und Achilleus sonst schon von des letzteren frühzeitigem Tode gewufst haben. Vgl. Voelcker über ψυχὴ und εἴδωλον p. 17.

30. Wir sind hiemit an einen Punkt der homerischen Vorstellung vom Wesen der Todten gekommen, bei welchem die erste Ahnung von der späteren Ansicht hervorbricht, als sey der Zustand nach dem Tode ein höherer, ein vollkommnerer, denn der irdische. Mit dieser Ahnung stimmt, dafs Odysseus (Od. κ, 516 ff. λ, 23 ff.) den Todten mit dem μελίκρητον, einem Trank aus Honig und Milch, ferner mit Wein, endlich mit Wasser, worauf Gerstenmehl gestreut wird, eine Spende darbringen, hierauf ihnen ein mit Gebet verbundenes Gelübde thun mufs (πολλὰ δὲ γουνοῦσθαι νεκύων ἀμενηνὰ κάρηνα), dafs er ihnen nach seiner Heimkehr ein feistes, jedoch nicht trächtiges Rind, dem Tiresias einen schwarzen Schafbock opfern wolle. Hiemit erscheinen die Todten als *divi manes*, und vollkommen hiezu passt, dafs Achilleus in der Nacht, in welcher Patroklos' Leichnam von den Flammen verzehrt wird, fortwährend Weinspenden ausgiefst und dazu die ψυχὴ des Patroklos ruft; Il. ψ, 220: οἶνον ἀφυσσάμενος χαμάδις χέε, δεῦε δὲ γαῖαν, ψυχὴν κικλήσκων Πατροκλῆος δειλοῖο, ein ganz anderes Rufen, als der Abschiedsgrufs ist, dessen der Dichter Od. ι, 65 gedenkt. Indessen bleibt es bei solchen Ahnungen; sie sind gleich Samenkörnern, deren Aufgehn einem späteren Zeitalter vorbehalten war. Bei Homer ist von einer Unsterblichkeit des Geistes ohne den Leib noch keine Rede, worauf wir gleich kommen werden, wenn wir schliefslich noch Einiges über die Widersprüche bemerkt haben, welche sich gegen die bisher dargelegte Lehre vom Wesen der Todten aus Od. ω ergeben.

31. Sie bestehn kürzlich in Folgendem. Erstlich fällt Ἑρμῆς ψυχοπομπὸς auf; nirgends sonst im Dichter wird die ψυχὴ von einem Gotte an ihren neuen Aufenthalt geleitet. Ferner kommen die Schatten der Freier in Berührung und Verkehr mit den Todten noch vor ihrer Bestattung, während Patroklos und Elpenor, der ebendefswegen dem Odysseus auch zuerst begegnet (Od. λ, 51), als unbestattete noch nicht unter die Todten sich mengen dürfen. Drittens erkennt Agamemnon den Freier Amphimedon sogleich als einen alten Gastfreund und spricht mit ihm, ohne Blut getrunken zu haben. Diese Widersprüche konnten sich innerhalb der sonst im Dichter geltenden Ansicht nicht ausbilden. Was Spohn de extr. parte Odysseae p. 42 gegen Koes, um sie theilweise zu mildern oder zu rechtfertigen, vorbringt, beruht auf falschen Ansichten von vielen der von uns oben besprochenen Stellen. Wenn irgend ein Theil der Odyssee, so scheint die Todtenscene in Od. ω nicht vom Dichter herzurühren, wofür es ja bekanntlich noch andere Gründe giebt, deren Erörterung nicht hieher gehört.

32. Doch zurück. Des Geistes Unsterblichkeit ist bei dem Dichter durch die des Leibes bedingt, oder nur der Gott ist unsterblich. Doch strebt die Vorstellung des homerischen Menschen auch nach Vermittlungen; sie lässt den Tod und ewiges Leben nicht absolut auseinander fallen. Sie theilt nämlich entweder die Zeit zwischen Tod und Unsterblichkeit, so dafs der eine Tag jenem, der andere dieser angehört; dies bei Kastor und Pollux, τοὺς ἄμφω ζωοὺς κατέχει φυσίζοος αἶα, οἳ καὶ νέρθεν γῆς τιμὴν πρὸς Ζηνὸς ἔχοντες ἄλλοτε μὲν ζώουσ᾽ ἑτερήμεροι, ἄλλοτε δ᾽ αὖτε τεθνᾶσιν· τιμὴν δὲ λελόγχασ᾽ ἶσα θεοῖσιν (λ, 301—304). Oder sie spaltet die Person, und lässt des Menschen wahres Ich, seinen Leib, bei den Göttern, sein εἴδωλον im Schattenreiche wohnen; dies bei Herakles Od. λ, 601: τὸν δὲ μετ᾽ εἰςενόησα

βίην Ἡρακληείην, εἴδωλον· αὐτὸς δὲ μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν τέρπεται ἐν θαλίῃς, καὶ ἔχει καλλίσφυρον Ἥβην. Diese Stelle widerspricht der in Il. σ, 117 ff., nach welcher Herakles gestorben ist, im Grunde nicht. Ja die Vorstellung wagt sogar den letzten Schritt; sie macht in Wirklichkeit oder wenigstens verheissungsweise den Menschen ganz unsterblich, und versetzt den Liebling der Götter, Zeus' Eidam Menelaos lebendigen Leibes in das elysische Gefilde, wo der blondgelockte Rhadamanthys mit Anderen wohnt (Od. δ, 561 — 569). So tief wurzelt im Menschen die Sehnsucht nach unsterblichem, unvergänglichem Wesen; seine Vorstellung ringt die Seele aus dem dumpfen Schattenleben des Todes heraus, und ehe sie sich der Ahnung von wirklicher Unsterblichkeit völlig begäbe, entschliefst sie sich lieber dem Menschen den Todeskelch gar nicht zu reichen.

Bemerkung. Zu meinem gröfsten Bedauern habe ich den dritten Band von Nitzsch's Odyssee erst in dem Augenblick erhalten, als der Druck dieses Werkes schon vollendet und eben nur noch die Möglichkeit dieses Bedauern auszusprechen vorhanden war. Auch Helbig's dissertatio de vi et usu vocabulorum φρένες, θυμὸς similiumque apud Homerum ist mir erst zu derselben Zeit aus einer Anführung in Zimmermann's Zeitschrift Heft VII bekannt geworden.

Bayerische Staatsbibliothek München

Berichtigungen.

P. 140 Z. 19 v. o. lies Athene'n für Athenes'.

P. 142 füge man den Worten „Freilich hängt es von Gott ab etc." als Beweisstelle noch bei Od. κ, 573. 574.

Berichtigungen.

[illegible] 9, [illegible] Achilles' [illegible]

S. 112 [illegible] des Wortes „Freiheit" hängt es vom Geist ab [illegible] als [illegible] noch bei [illegible] S. 214.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Nägelsbach, Carl Friedrich <<von>>,

Die homerische Theologie in ihrem Zusammenhange dargestellt

Nürnberg 1840

Ant. 270 z
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10254502-0